شرح الطوالع

العلوم الحكمية ... قسمان

طبيعي ... الهي

[illegible]

[redacted]

نسخه اوندر ...
دار الخيرات اوقافندندر

Radi
Şerhi Tavali
1929



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمد الله حمدا يتقاصر عن ادراك غايته عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ نهايته السنة الفصحاء
واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء وخاتم الانبياء وعلى آله واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء
ونجم الطالع من البسيطة الغبراء وبعد فانه لما كان شرف العلوم بشرف معلومه ووثاقة
براهينه وشدة الاحتياج اليه كان علم الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته وهي ذات الله تعالى
وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مؤلفة
من مقدمات ضرورية او منتهية اليها يقينا يعلم صحته ولزوم المطلوب منه بالضرورة من
اقوى الآيات والبينات واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية اليه اشد واظهر اما الاول
فلكون السعادة الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم الآخر والدنيوية بانتظام احوال العالم
المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكل ذلك لا يصير حاصلا الا بتحصيل هذا
العلم واما الثاني فلانه لا يتم الخوض بدونه في سائر العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان للعالم
صانعا قادرا كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فالخائض بدونه
كبان بغير اساس واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة وقياس ومن جملة ما صنف في
هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة والحكام اسوة افاضل
الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله ابي القاسم علي عمر البيضاوي
تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وهو وان كان في هذا العلم نهاية وللطالبين لنيل المطالب
العالية غاية فانه مع كونه وجيز اللفظ حاو لخلاصة افكار المتقدمين وشامل لزبدة اراء المتأخرين
مرشد الى اغراض الطلاب وموصل كامل الى ملخص قواعد عقائد اولى الالباب الا ان لباب
فحواه لا يدرك كل وقانون امره لا يصير محصولا ولا يملك لصعوبة الفاظه وشدة الغازه اذ في
الاشارات بيانه الى فرائد لطائفه والتلويحات بعباراته الى غرر معانيه كما قيل يشير الى غرر
المعاني بلفظة لحب الى المشتاق باللحظ يرمز والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب وحسن
ظنهم بي قد طال الحاحهم على ان اشرح له شرحا بسيطا جامعا للفرائد وبسيطا مهذبا عن الزوائد
لا بطول ممل ولا بمختصر مخل خال عن تفصيل ما اجمل وتحل ما اشكل وتفسير مشكلاته
وتوضيح معضلاته وتشير الى مزال الاقدام وتعرض لما وجب له العقول وعليه الاقدام فاعتذرت
بان هذا الكتاب قد تعرض لتحليل تركيباته بعض الطلاب وتشمر لتمييز قشره من

من اللباب فهو في ذلك كاف وبتحصيل المطالب واف فالحوا بالالزام على بان الشيء على ما كتبوا
فائدة زائدة بكون تعدادا للمحصول بلا فائدة فقالوا ان هذا الكتاب مشهور لم يدرك دره
لم يثقب وكنز مخفي وسر مطوي اذ وجوه ابكار فكره بعد في القناع وهم والله ما قدروا
على الافتراع وطويتها منشور تلك الشروح طيا اذ ما منها الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن
ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فلما تكرر السؤال وزاد وكاد ان يحرفوا عما هم عليه من الوداد
اعلم ان من النصح للمتمسهم بدا حتى يكونوا للنادوا فشرعت اثناء المحاورة مع الاصحاب من
غير استعانة بكتاب في كاتبه تصفية الوداد وان يسخطه من في قلبه داء ولكن ارى في قليل من
المدة في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار ولما تم خلقه القويم وتجلى في احسن تقويم رأيت
ان اتحف به حضرة هي غيرة الجنان نزهة وضياء وغبطة السماء رفعة وسناء وهي
حضرة المولى المعظم والمخدوم الاعدل الاعظم نظام الممالك منقذ الضعفاء من المهالك
الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية شهاب الحق
والدنيا والدين ملجأ الافاضل في العالمين مبارك شاه المحلى البحر الخضم بفضل والغادية
بمره وسخاية فلتخضع السعادات دون سريره لخضوع وجه الارض دون سمائه لا زالت
رياض الفضل به ناضرة وحدائق محاسنه زاهرة واعلام باسمه حتى يبقى طول الدهر
برسمه اذ هو اعز الله انصاره مع انه لا مكرمة الا وهو لها حائز ولا محمدة الا وهو لها فائز
متعين في هذا العصر بانه معتنى بتزيين العلم واهله فلا سلبه الله اهل العلم ظله ولا اعدمهم
انعامه وفضله من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر ولما كانت الشرح
لا يذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد له اسما وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على العزيز
الوهاب فانه المرجع واليه المآب قال وبعد الى آخره اقول
مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الاتية الكلامية وهي المباحث
المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في النبوات
لان المبحوث عنه ان كان ما يتوقف عليه المسائل فهو المقدمة والا فان كان من الممكنات
فهو الكتاب الاول والا فان كان من الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني والا فهو
الكتاب الثالث وفيه نظر قال اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول
اقول انما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الاتية لان

النفس في المسائل الكلامية انما يحصل العلم بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها
ولا يحصل الوقوف عليهما الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود
قال الفصل الاول في المبادي الى آخره اقول المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليها
مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وماهية النظر اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء
وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وتعقل الشيء مع الحكم عليه بالنفي او بالاثبات
يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين تصورا ويشعر
بان تصور المحكوم عليه فقط مع الحكم يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد وايضا فيما
ذكره في مثال التصديق البديهي اذ يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة ما
ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في
العقل على نظر وكسب مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وفكر
مثاله من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم
الصانع واعلم انه لو مثل التصور الضروري بتصور الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم اختلفوا
في بداهة الوجود والعدم وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي
اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية لما فقدنا شيئا منها عرفت
من تفسير البديهي لكنا نفقد كثيرا من التصورات والتصديقات فلزم انتفاء كون الكل
بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان ذلك
مطلوبا تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فذلك انما يمكن اكتسابه من
معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل امر من
تلك المعارف الى غيره ليكتسب منه وحينئذ تكون الموضوعات المستندة اليها المعارف اما متناهية
او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير الاول في تقاطع الافق ومع ضرورة العود والتسلسل
على التقدير الثاني وهما محالان لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء
كون الكل كسبيا واذا بطل القسمان ثبت انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي وكسبي
كل قسم انما يكتسب من بديهيه بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات
على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات ترتيب تصور

الحيوان والتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي اذ التصورات
المعلومة لا تكون مؤدية الى استعلام التصورات المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من
ترتيب خاص لتكون مؤدية الى النظريات فقوله هذا احتراز عن النظر ومثل ان هذا التعريف يشتمل على
العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة والصورة والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل
والامور المعلومة التي يقع فيها الترتيب هي المادة ونفس الترتيب هي الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم
هي الغاية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول سميت معرفا وقولا
شارحا وان كانت موصلة الى استعلام تصديق مجهول سميت حجة ودليلا قال الفصل
الثاني في الاقوال الشارحة الى آخره اقول قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور
يسمى قولا شارحا ومعرفا وقال بعض المتاخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء
كان بعض اعتباراته او بكنهه ويجب ان يكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف اي يكون المعرف اجلى
اذ لو كان العلم بالمعرف سابقا او كان معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرف ويجب ان لا يعرف الشيء
بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اجلى من الاخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان
ما ليس بفرد يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة كون الشيء اجلى من
نفسه ولا فرق ان يكون المعرف نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي
تعريف الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا يعرف الشيء بالاخفى منه
لاستحالة كون الاخفى من الشيء اجلى منه سواء توقف على المعرف معرفة الاخفى بمرتبة واحدة
كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري في تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس او توقف عليه بمراتب
كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين
بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين او لم يتوقف معرفة
الاخفى على المعرف بل على غيره مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل
اخفى من النار ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يقدم الجزء الاعم
على الاخص لشهرة الاعم وظهوره عند العقل لكثرته ويجتنب عن استعمال الالفاظ الغير الواضحة
الدلالة على المطلوب وعن الالفاظ المجازية لفوات الفهم المقصود من التعريف اذ ربما يحوج الى
الاستفسار مرة اخرى ويجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان

يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات هي الكثرة او كان المكرر بعض
الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قولنا جسماني مكرر لان بعض الحد وهو الحيوان
يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف
كل منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا في العقل معًا ويحصل البيان بما يراد تعريفه
مثل ان يقال في تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث
انه حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه فالحيوان هو الاب والشخص الاخر من نوعه هو الابن
ويتولد من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك هو تكرار المطبوع وهو
ضروري ليحصل البيان بما يراد تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا تتحقق الا من هذه الحيثية ويجوز
التكرار اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له كالانف الافطس
فانه اذا سئل عنه يجاب بانه انف ذو تقعير ليكون ذلك التقعير في الانف فصار الانف مكررا
فهذا التكرار انما يسلم للحاجة من حيث ان التعريف لا يصير مانعا الا بذلك اذ لو قيل في جوابه انف
ذو تقعير لجاز ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة
اذ المسئول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض
مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة ايضا والا اختل التعريف قلت الفرق بينهما
هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يتكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم
يتكرر لم يكن التعريف حدا تاما اذ جاز ان يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير لا يكون
ذلك التقعير الا في الانف قال الثاني في اقسام المعرف الى اخره اقول معرف
الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يميز افراده عن غيرها فلا بد وان
تساويه في العموم والخصوص اي يلزم من صدق كل منهما صدق الاخر ومن كذب كل منهما كذب الاخر
ليشمل افراد المعرف ويميز تلك الافراد عن غيرها ولا يخلو من ان يكون المعرف داخلا في المعرف او
خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول اي ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون
جميع اجزاء المعرف اعني اجزاءه العقلية من الجنس والفصل وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق
او لم يكن جميع اجزاء المعرف بل بعض اجزائه المساوي له اذ نتكلم على تقدير مساواة المعرف
للمعرف في الصدق وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني وهو ان يكون المعرف
خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث ان يكون

المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا يسمى حدا ناقصا ايضا
كتعريف الانسان بالماشي الناطق ولو كان بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا ركب
من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر اذ يلزم ان يكون
تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما وليس كذلك اذ الرسم التام هو المركب من الجنس القريب
والخاصة واعلم ان في قوله الاول اما ان يكون جميع اجزائه تساهلا اذ القسم الاول هو ما يكون
المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء ذلك الشيء فان قلت المراد
من جميع الاجزاء جميع الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريب وهي داخلة في الماهية قلت
الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا
تاما وليس كذلك قال واعترض عليه الى اخره اقول اعترض على جواز
التعريف باعتراضين الاول ان التعريف محال لان تعريف الشيء ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف
الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان ببعض اجزائه فذلك الجزء انما يعرف الشيء
اذا عرف شيئا من اجزائه اذ لو لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك الجزء معرفا له واذا عرف شيئا من
اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما ان يكون
الجزء المعرف خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج والتعريف بالامر الخارج محال لان الخارج عن
الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع
ما عداه اذ لو لم يعرف الاختصاص لم يميز المعرف عما عداه لجواز اشتراك المحمولات في لازم واحد
ومعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغايره من
الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذلك محال الثاني ان المطلوب
بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به
امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال قال واجيب عن الاول الى اخره اقول
واجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان جميع اجزاء الشيء نفسه حتى يحصل تعريف الشيء به اذ
الجزء متقدم على الكل في الطبع والاجزاء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه
ومعرفا به واعلم ان قوله ومعرفا به زائد لا مدخل له في الجواب وبانا نعرف الشيء ليس بواجب
ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز ان يستغنى الاجزاء باسرها
عن التعريف واحتاج المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف اي المعرف

بالامر الخارجي موقوف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه و[كغيره]
الوصف المعرف بهذه الحيثية موقوف على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف
في نفس الامر اذ الممتنع به في الرسوم هو الخاصة اللازمة الشاملة لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى
يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والاحالة بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف اذ مجموع
اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم
الكل من حيث هو كل مجموع ليدل هو على المغايرة بين الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان معرف
الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه اذ لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري معلومة استغني عن التعريف
ومعلومة كانت الماهية معلومة اذ لو لم تعرف الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد بماهيته
المحدود ضرورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير العلم باختصاصه بالشيء لا يلزم
تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم تصوره تصور الشيء فان كان اللازم الخارجي متصورا كان
الملزوم متصورا فاستغني عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف
بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فنعلم ان ما
ذكره ليس بجواب بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا
من اجزائه قوله لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد
التحديد قلنا لا نم لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار تلك الاجزاء
مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء على انفرادها
العلم بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اذا استحضر العرضيات
او الذاتيات مع العرضيات بتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيد اذ الرسم من الاقوال
الشارحة والقول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة كما عرفت فلا
يكون مفردا واجيب عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتباراته اي هو معلوم
بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن قال
الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الى اخره اقول البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات
ويعرف به اي اي الماهيات تصلح لان تعرف وايها يصلح لان يعرف بها اذا عرفت هذا
فنقول الحقائق اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها او تكون مركبة وهي التي لها اجزاء وكل
واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه اربعة اقسام الاول البسيط الذي

لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزء الغير كالواجب فانه بسيط وليس
جزء الغير الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب عند التحليل
يحد به لكونه جزء الغير ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء الغير وهو الجسم الثالث المركب
الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزء الغير كالانسان فانه مركب من الحيوان
والناطق وليس جزء الغير الرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه جزء
من الغير كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي الحساس والمتحرك بالارادة وجزء لغيره لانه جزء من الانسان
وهو غيره فظهر ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لا يكون الا للمركب
لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اذ الرسم الناقص
عند المصنف هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات قال الفصل
الثالث في الحجج وفيه مباحث الى اخره اقول الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها وانها
مرادفة للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمدلول ههنا
هو اللغوي لئلا يلزم الدور والمراد باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل جميع اقسام الدليل
والمراد من العلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول
اذا عرفت ذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت
الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي الحيوان بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان
على ثبوته للناطق المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان
حيوان ويسمى كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء اما تاما ان
[كان] الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته كما تقول كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان
واما نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز وكل جسم مركب متحيز
فاستدللنا بثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات الجسم المركب على ثبوت الحكم للجسم
الذي هو كلي وليس للجسم المركب جزئي سواها واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته
بل ببعضها كما تقول كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما دواب
واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا بثبوت
الحكم ببعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال

المستقر اعلاف ما لم يشتعر كالتمساح في مثالنا هذا فانه يحرك فكه الاسفل عند المضغ او
يستدل بالجزئي على جزئي اخر لاشتراكهما في امر كلي موثر في اثبات ذلك الحكم كما يقال السماء حادث
قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء
ويسمى الجزئي الاول اي الملحق به كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني اي الملحق كالسماء في مثالنا
هذا فرعا والامر المشترك الموثر في اثبات الحكم علة كالجسمية في مثالنا هذا جامعا وتاثير الجامع في
اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف بالدوران وتارة اخرى بالسبر او بغيرهما من مسالك
العلة وقد استقصى المصنف الكلام فيه في كتابه المسمى بمنهاج الوصول الى علم الاصول من
اراده فليطالع ذلك الكتاب قال الثاني الى اخره اقول انما قسم
افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجج بالانواع وافراد القياس بالاصناف لان تباين الاصناف
بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتباين الاشكال كذلك لاشتراكها في الحدود التي هي
اركان القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها ويؤيده قول
الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات في قسمة القياس الى الاشكال وهذه قسمة
بحسب العوارض فقال في اصناف القياس وتباين الانواع بعضها عن البعض انما يكون بالذاتيات
وتباين الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج وفي موادها التي هي مختلفة بالذات فقال في
انواع الحجج وتباين الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات
وتباين المعرفات كذلك وقد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعارض
كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فقال في اقسام المعرف قال
القياس قول مولف الى اخره اقول القياس قول مولف من قضايا متى سلمت
لزم من ذلك القول المولف لذاته قول اخر فقوله مولف من قضايا يخرج القضية الواحدة
المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها وكذب نقيضها وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المولف
من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي لا يكون مذكورة
في القياس لا بالقوة ولا بالفعل ولا بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود
القياس والاول هو ما يلزمه قول اخر بواسطة قضية اخرى اجنبية كقولنا آ مساو لب
وب مساو لج فانه ينتج آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا وكل مساو لمساو لب فهو
مساو لج محذوفة انتج هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير المذكور في القياس لا بالقوة

ولا بالقوة ولا بالفعل والثاني وهو ما يلزمه قول اخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة
الطرفين لحدود القياس هو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ~~وما ليس بجوهر~~
~~لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر~~ فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى
وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقوله قول اخر احتراز عن مجموع
المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس
اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج فليس بانسان فالنتيجة اما مشتملة التالي او
لنقيض المقدم او لا يشتملها ويسمى اقترانيا قال والاول هو ان يستدل الى اخره اقول
والاول اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال
الاول او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد
المتعاندين على عدم الاخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا
لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر فلا يكون
حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا هذا
العدد اما زوج واما فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وقولنا
هذا اما ان يكون لا انسانا او لا حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه حيوان فلا يكون
انسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة كما
في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ويسمى
شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة ويسمى شرطية عنادية منفصلة
وهي حقيقية ان تعاند المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال
الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر وفي المثال الاول للاستدلال بعدم
احد المتعاندين على وجود الاخر ومانعة جمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا فقط كما في المثال
الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر ومانعة خلو ان تعاند المقدم
والتالي كذبا فقط كما في المثال الثالث للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر
ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى يدل على وضع الملزوم كما في المثال للاستدلال بوجود

الملزوم على وجود اللازم وهو قولنا لكنه انسان او يدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا
فقط كما مر في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج
وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او يدل على رفع اللازم كما مر في المثال
للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او يدل على رفع المعاند
مطلقا او المعاند كذبا كما مر في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وهو قولنا
لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا ليس انسان وقولنا لكنه ليس بحيوان ويسمى هذه
المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية قال والثاني على اربعة اوجه الى آخره
اقول وهو القياس الاقتراني وهو قد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا
من غيرها والمصنف خص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة اذا عرفت هذا فنقول
القياس الاقتراني يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر مناسب طرفي المطلوب اعني موضوع النتيجة
ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر مناسب طرفي
النتيجة بسببه تعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي
المطلوب ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر ويسمى المحكوم به في المطلوب اكبر ويسمى المقدمة التي
فيها الاصغر الصغرى ويسمى المقدمة التي فيها الاكبر كبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان وكل
حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر هو الانسان
والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى
فالاوسط في القياس اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كما مر في المثال فهو الشكل
الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان المنتج
لقولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل
حيوان جسم وكل حيوان حساس المنتج لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان المنتج بعض الجسم
انسان وهو الشكل الرابع قال فالاول ان يستدل الى آخره اقول والشكل
الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا
وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا

على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا فكل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل ب ا او على سلب
الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا
فعلم من هذا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا الشكل
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال والثاني ان يستدل الى آخره اقول الشكل
الثاني هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج
ب ولا شيء من ا ب او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا
لا شيء من ج ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من هذين
الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا
بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على
كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال انما يصح بشرطين ان يتحد زمان
السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه
وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا يصح لا شيء من القمر بقمر لامكان العام
او بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب دائما اذ لو لم يكن كل واحد منهما دائما لم يحصل
الانتاج ايضا لجواز صدق المتعارف على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق القياس في
الشكل الثاني من مختلفتين مع انه لا ينتج كما مر فعلم ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الاربعة
المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط انتاج هذا
الشكل قال والثالث الى آخره اقول الشكل الثالث هو ان يستدل
بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او يستدل بصدق احد
الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه كقولنا كل ب ج وبعض ب ا وقولنا بعض ب ج
وكل ب ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة
او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء
من ب ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط

بعض صح

وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج اولاً على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل
هي الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال الرابع
الى آخره اقول الشكل الرابع وهو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل
ج ب وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج ينتج اولاً
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض
ج ب ولا شيء من ا ج ينتج اولاً على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من
هذين الضربين او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ا وكل ا ج
ينتج اولاً على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم من
ذلك ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا
يستعمل فيه الخستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة
جزئية والكبرى سالبة كلية فان ذلك منتج كما مر في الضرب الرابع من هذا الشكل فالقراين [illegible]
المنتجة ثلثة وعشرون منها اربع استثنائية وهي المركبة من الشرطية المتصلة ومن رفع المقدم او منها
ومن وضع التالي او من احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها ومن رفع التالي وسبعة عشر
اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربع وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة وفي الرابع خمسة
والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه القراين وبيان لمية انتاجها النتائج المذكورة وبيان
كمية شرائطها مذكور في الكتب المنطقية وقد بيناها في الايضاح احسن بيان قال
الثالثة في مواد الى آخره اقول المراد بمواد الحجج القضايا التي يتالف الحجج منها اذا عرفت هذا
فنقول الحجة اما ان يكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل او نقلية ان كانت ماخوذة من النقل
والاولى اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا ودليلا او يكون مقدماتها
ظنية او مشهورة ويسمى خطابية وامارة او يكون مقدماتها مشتبهة باحديهما من مقدمات البرهان
والخطابة ويسمى مغالطة هذا العرض ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره المصنف فيه غير مشهور عند
ارباب الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة ليست ما
نسبه

ما يشبه مقدمات البرهان اي اليقينيات وما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات غير معتبرة
اصلا لانها ان وقعت فيها فهي المظنونات والا فلا [illegible] وقد زعم المصنف انها من مقدمات
المغالطة بل ما يشبه مقدمات البرهان وما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والقياس المؤلف
من الاول يسمى سفسطة سوفسطائيا ومن الثاني قياسا مشاغبيا وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي
بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه المصنف ايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية
ههنا وزعم فيها بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجيء وهو غلط لما عرفته واما تحقيق الكلام في
الصناعات الخمس ومقدماتها على وجه يليق بها فيستدعي بسطا لا يليق بامثال هذه المختصرات
قال والمبادي الى آخره اقول المبادي اليقينية قضايا يحكم العقل بها بمجرد
تصور طرفيها وان كان تصور طرفيها بالمكتسب كقولنا الكل اعظم من الجزء ويسمى اوليات وان العقل
يحكم فيها بالاسناد بتوسط الوسط وتسمى ايضا بديهيات او قضايا يحكم العقل بها بسبب واسطة
لا يتصور لها الذهن عند تصور الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين وهي وسط الحاضر في
الذهن عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لاقتران تصور
الوسط بتصور الطرفين او قضايا يحكم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا
باطنا كعلمنا بالمنا ويسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الحاكم والاسناد
في هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما بين في موضعه او قضايا يحكم فيها
الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس جمع كثير يحكم
العقل بامتناع تواطيهم على الكذب كالعلم بوجود بغداد ومكة وتسمى هذه القضايا متواترات
وانما قيد المخبر عنه لكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه
ان كان بديهيا فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما
يحصل بالبرهان دون الشهادة وانما قيد بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن المستحيل جميع
العالم لا يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد المخبرين بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم
على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن
لما كان العقل انما يحكم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قالوا ان كلاهما
معا والحس هو حس السمع او الحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد [illegible] على غيره مرارا
كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق

وهو قولنا لو كان الله فيهما لكان دائما او الاكثرية فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته كما هو
نسب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا مجربات والحاكم في هذه القضايا
العقل بواسطة حس هو غير حس السمع وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره وقد يكفي في جزم العقل
ما هذه المرتبة مرة او مرتين لا بانضمام قرائن الى ذلك وهي بحسب نزول معناها المردد كالحكم بان
نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم من
هذا انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل
او الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يكفي تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة
وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة بوسط غائب وذلك باقي المبادئ وان
كان الحاكم الحس هو المحسوسات وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس اما حس السمع وهو
المتواترات او غيره وح اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرر المشاهدة موقوف مرة او مرتين وهو
المجربات اولا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي قال واما الى آخره
اقول واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا
فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما
المشهورات فمقدمات اعترف به الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او حمية
مثل العدل حسن والظلم قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال الحمية ومواساة
الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات
مع قطع النظر عن العادات والمصالح ونحوها بخلاف الاوليات قال واما مقدمات
الى آخره اقول واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا
على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل كل موجود فانه جسم او
حال في الجسم وهذا الضرب من القضايا اقوى ما يترائى في النفس من المشهورات التي ليست باولية
ولكن ذينا كالاوليات ولولا ان العقل والشرائع عزلها لعدت من الاوليات وانما يعرف كذبها
لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما يحكم به حكما كما يحكم الوهم بالخوف
عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه المنتج لقولنا الميت لا يخاف
منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكس الوهم وقد تستعمل في المغالطة المخيلات وهو القضايا
يذكر لترغيب النفس في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انه ياقوتة سيالة او يذكر لتنفير

النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل انه مرة مقيئة واكثر المخيلات كاذبة وقد تكون
صادقة اذ ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما تستعمل المخيلات فانما تستعمل في العظات
الترغيبية والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويروجها الاوزان المطبوعة والالحان
الحسنة والاصوات الطيبة قال والثالثة ما صح الى آخره اقول والثالثة وهي الحجج
النقلية دليل صح نقلا اي يعلم نقله ممن عرف صدقه عقلا وهو الرسل عليهم السلام لان
الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل
عقلا على صدقهم كما سيأتي في بحث النبوات والنقل ممن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اذا تواتر
عندنا بان نقل الينا بلسان جم التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن تواطئهم على الكذب وانما قيد التواتر
بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة
العربية اي مفردات اللغة لا فرادها واعرابها وتصريفها اذ العربية تطلق على المفردات والمركبات
وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يمكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم
الاشتراك اذ لو كان مشتركا لجاز ان يكون مراد المنقول عنه غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز
اللغوي اذ لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي وعلمنا عدم الاضمار لانه جاز
ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه ح يحتمل
ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا عدم النسخ اي التخصيص بحسب الازمنة
لانه ح يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه ح يلزم ما يلزم
من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان
ظاهر الآية يدل على استقراره على العرش حيث ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي هو الدليل
الدال على امتناع مماسة الاجسام موجود وراجح اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل
كما عرفت فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل الذي هو الفرع
وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الفرع ايضا لان صدق
الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة قال الفصل الرابع في احكام النظر الى آخره
اقول لما فرغ من تفاسير النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر
الصحيح وهو المستجمع للشرائط يفيد العلم بالحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد
للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات

دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم شيء
كالضاحك لشيء كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم
اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم
وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم
الانسان وايضا من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان للعالم سببا فعلم من
هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني من الالهيات
وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي والثاني اقتراني قال
احتجوا الى آخره اقول احتج السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر
ان كان ضروريا لما كان للناظر حاجة في كسبه الى الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا
فيحتاج الى نظر آخر ويعاد الكلام فيه ولازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما كان خلافه وان كان
نظريا يحتاج الى نظر آخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب
نحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر اذ النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما
فاذا حصل للناظر فكيف يعرفه بانه مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث انا نعلم
ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى
مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى وان المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا فاذا لم
يحصل المقدمتان معا في الذهن ولم تنتج المقدمة الواحدة لم يكن النظر المفيد موجودا المطلوب
قال واجيب الى آخره اقول واجيب عن الوجه الاول ان العلم الحاصل
عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا
ضروري على معنى ان كل من حصل له هذا العلم ان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر
ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه وايضا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع
بل ربما يجوز ان يظهر الخطاء بعد النظر اذ لو لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرايط المذكورة ولا نزاع
فيه واجيب عن الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان اما بذاتيهما او بعارض من عوارضهما
والنسبة مبهمة اي لا يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب او بالسلب والمطلوب
تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب
منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون تحصيلا

للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول عرفناه للشعور به من وجه وانما خص
الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر واجيب
عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما
كما في الشرطية المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي بعدم تصورهما
ضرورة قال واحتج الى آخره اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد
العلم في الالهيات لوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور للطرفين وذات الله تعالى
غير معقول واجابه المحقق لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى
محكوما عليه بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات بعد بعدا يجب استنادا امر
الى ذاته تعالى هو المطلوب الثاني ان اقرب الامور الى الانسان بان يعلم هويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا اعني نفس الانسان وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي
اي ما حقيقتها وفي ان النفس كيف هي اي اهي جسم او جسماني ام مفارق كما سنقف عليها انها
المتعلم اذا واصل اليه واذا كان النظر لا يفيد العلم بالظاهر بالنسبة الى عقولنا واوهامنا
فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول فلا يكون [illegible] النظر مفيدا في الالهيات لشيء
وهو المطلوب قال واجيب الى آخره اقول واجيب عن الوجه الاول بان
التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى
معلوم باعتبار فيتصور التصديق باسم الله فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات شيئا واجيب عن
الوجه الثاني ان ما ذكرتم عن القياس العقلي دليل على عسر تحصيل العلم من النظر في الالهي ولا شك
في ذلك اذ الوهم يلابس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك اختلف الالهي
الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث الالهي الا الافراد من الاذكياء الراسخين
في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع وما
ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر قال فروع الى آخره اقول
هذه فروع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول فيض
النتيجة من مبدئها باتفاق الحكماء والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض على النفس من الواجب جل
ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول الافعال الله تعالى
المذكورة الله تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي يمتنع ان لا يفيض المبدأ

المفارق النتيجة في الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة
في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح
فيقولون الفعل الصادر عن الفاعل بلا توسط كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة والفعل الصادر
عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي يصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة
يقولون باسناد النتيجة الى النظر واسناد النظر الى الله والحكماء يقولون باسناد النظر الى الله و
يقولون باسناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم يستند الى الله تعالى بواسطة العقول
التسعة فالمعتزلة والحكماء لا يقولون باسناد النتيجة الى الله تعالى ابتداء لا ابتداء والشيخ في دفع قولهم
بيان اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة الحدوث وبعد النظر الصحيح والله يخلق
ان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الا ان يقول ليس على الله
شيء واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله تعالى بمكره لا عن واجب فيكون عاديا
قال الثاني الى آخره اقول الثاني من الفروع هو ان الاشبه بالحق قول شيخ الحكماء انه
لا بد في النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين
اعني التفطن للجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة
الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا
في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل للمعرفة والعلم ان العلم
باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة واما ان العلم بالمقدمتين
هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال المصنف الاشبه ولم يقل الحق قال
الثالث المشهور الى آخره اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور ان النظر الفاسد اعني
الذي لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم
الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف ان الفساد
في النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة
استلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر
اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد
مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم هو المرتب
على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا استلزام قال الثاني في انه الى آخره اقول

البحث الثاني من مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور
الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك الحقائق
الالهية بل لا بد من امام معصوم في كل زمان ليعلم طرق المعاش والمعاد والارشاد الى وجوه الادلة
ورفع الشبه وهو ان يكون مؤيدا من عند الله تعالى ويكون عقله الكامل حتى يستقل بادراك الاشياء من
غير معلم آخر ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكرنا من المثال
في كون النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه ان العالم ممكن على معنى ان الوجود
والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية وحصل ان كل ما هذا شانه محتاج في وجوده الى فاعل اضطر
الى العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود كما سيلي عليك علم بالضرورة
ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان هناك معلم او لا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات
مع شرائطها المعتبرة في الاستدلال الا بتعليم معلم وحينئذ يجب وجوده واحتج الاسماعيلية على ما ذهبوا
اليه بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في
البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة
وامثالها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي والجواب عن الاحتجاج الاول
بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم تلك وانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك
الاختلاف المستمر والجواب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي انما يدل على العسر
والعسر مسلم ولا اشكال انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه
كان اوفق ولا نزاع في هذا وانما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم
لا يدل على الامتناع ضرورة قال الثالث في وجوب النظر الى آخره اقول البحث
الثالث في وجوب النظر النظر واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض ونحوه من الآيات الآمرة بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب كما
بين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته تعالى
لا تتم الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور فتعين النظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب والا يلزم التكليف بالمحال وهو
محال فالنظر واجب وانما قيد بقولنا المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة المقيد بوجود
النصاب الحولي فان ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا وقولنا مقدورا ان

للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل فقد اعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل
على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة وسياتي الكلام في حكم العقل بانه باطل بل الحاكم هو
الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما محال اما الاول
فلجواز ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو مذهب الاسمعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء
الهند او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا واذا
كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض على الدليل ايضا بان قوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو العقاب على الترك
وتوجيه هذا الاعتراض ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة
لوجب ان يعاقب على تركه لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا الاية دل على ان الوجوب ليس
من الشرع قبل لو وجب النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال
للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها بان المكلف لا انظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا نعلم وجوب
النظر بالشرع ما لم ننظر في المعجزة فلا انظر حتى لا يجب علي شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء عليهم السلام
وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لزم افحام الانبياء عليهم السلام ايضا لان وجوب النظر
غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة وهي المقدمات التي سبقت الاشارة
اليها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب النظر
لا انظر فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء عليهم السلام قال
الكتاب الى اخره اقول لما فرغ عن تعريف المقدمة اعني معرفة قواعد النظر اراد ان يشرع في
المقصود وهو علم الكلام وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث
عن الممكنات على البحث عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك الالهيات ولهذا
ايضا قدم البحث عن الامور الكلية على البحث عن سائر الممكنات والمراد بالامور الكلية الامور
العامة وهي المشتركة اما بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية على راي المتكلمين
واما بين جميع المعدومات كالعدم والامور الجارية مجرى الامور العامة وهي المشتركة اما بين
اكثر الموجودات كالماهية على راي الحكيم واما بين اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية
مجرى انواع الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة اليها كالوجوب والامكان والقدم
والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها قال الفصل الاول في تقسيم المعلومات
الى اخره اقول المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق
في الخارج فهو المعدوم والمعلوم ينحصر في القسمين وهذا راي من الاشاعرة من نفى القسمة كالقاضي وامام الحرمين
بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج القسمة الى قسمين وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي
لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود بالذات كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه
تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول
اي الصفات المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد عن البياض وحد والحال بانه صفة غير موجودة ولا
معدومة في نفسها قائمة بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات
الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز عن صفات المعدوم
وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي حال من الاحوال مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات
حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب الايضاح وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان
تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي
والثابت وان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على
المنفي ايضا والثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى المعدوم والموجود والمعدوم اعم من
المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسما اخر فقالوا الكائن
اي ماله الكون في الخارج ان استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الذات الموجودة
وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الحال كالصفات قال
الحكماء الى اخره اقول قال الحكماء في قسمة المعلومات كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان كان
يحقق بوجه ما والا فلا وانما جعلوا مورد القسمة ما صح ان يعلم بوجه لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس
بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي
بان قالوا الموجود ان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته
وهو الواجب والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل
يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم
ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل للصورة وليست مقومة لها قال
والمتكلمون الى اخره اقول والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي اولا الى الموجود اي لا يكون

مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اى يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث
الى متحيز اى ما يحيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشىء الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء
وهو الجوهر والى حال فى المتحيز وهو العرض والى ما ليس بمتحيز ولا حال فيه اى لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه ثم المتكلمون استدلوا على وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه بانه لو كان موجودا لشاركه
البارى تعالى فى هذا النعت وخالفه فى غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركب البارى
تعالى التركيب منهما وهو محال ومنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك فى العوارض
باسمائه العوارض السلبية لا يوجب التركيب اما فى العوارض مطلقا فلان البسائط كلها
مشتركة فى الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب واما فى السلبية فلان كل
بسيطين فرضا مشتركان فى سلب ما عداهما عنهما قال الفصل الثانى فى الوجود الى
اخره اقول تصور الوجود بديهى لوجوه الاول هو ان الوجود المطلق جزء من
الوجود المتصور بديهة وهو الوجود المضاف اعنى وجودى وتصور جزء المتصور بديهة بديهى
فالوجود بديهى وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودى بديهى ان علمه بكنه ماهية وجوده بديهى
فممنوع وان اراد به ان العلم بحصول الوجود له بديهى فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول
شىء بديهيا كون ذلك الشىء كذلك قال الثانى التصديق الى اخره اقول
هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره وهو ان التصديق البديهى
بان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشىء لا يكون موصوفا بالوجود والعدم
معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم معا مسبوق بتصور الوجود وتصور مغايره
الوجود والعدم التى هى الاشياء التى يتوقف تصورها على تصور الوجود لكون هذه التصورات
الاربع جزءا من هذا التصديق والسابق على البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه
الامور بديهية فتصور الوجود بديهى وهو المطلوب واعترض عليه وقيل هذا التصديق
لو كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته لكنهم بينوا بداهته وان لم يكن بديهيا لم
يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير البديهى لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم
ان يكون الوجود بديهيا قلنا نختار ان هذا التصديق بديهى مطلقا وبداهته موقوفة
على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب لا على حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى
دليل على بيان بداهته اذ يجوز ان يكون الشىء بديهيا وبداهته غير بديهية بل محتاجة الى

الى دليل وللقائل ان يقول على اصل الدليل ان هذه التصورات جزء من هذا التصديق لكن
التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا
التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما بداهته
اذ كل شىء يجوز ان يكون متصورا بوجه ما قال الثالث الوجود الى اخره اقول
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا هو ان الوجود بسيط لانه يمتنع
تركيبه من الموصوف به اى الموجود والا يلزم ان يكون الشىء جزءا من نفسه وهو محال ويمتنع
تركيبه من نقيض الموجود اى من المعدوم والا يلزم ان يكون نقيض الشىء جزءا منه وهو
محال واذا امتنع تركيبه من الموجود والمعدوم امتنع تركيبه مطلقا لان كل شىء اما موصوف
بالوجود او نقيضه واذا امتنع تركيبه يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا يحد اذ المحدود هو
المركب دون البسيط كما عرفت ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشىء يجب
ان يكون اعرف منه كما عرفت لكن لا شىء اعرف من الوجود بالاستقراء وان كان بالاستقراء
شىء اعرف من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة كما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود
ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف الشىء بداهته
قال الثانى فى كونه الى اخره اقول مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات
عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات
دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشىء ونتردد فى كونه واجبا وجوهرا وعرضا ولو لم يكن مفهوم الوجود
وصفا مشتركا لكان وجود كل شىء اما عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها
وعلى كل تقدير يلزم من التردد فى كون الشىء واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده
اما على تقدير الاول فواضح واما على تقدير الثانى فلوجوب عدم الجزم فى كل خاص عند التردد
فى مخصصه وايضا نقسم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما واجب
او ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف
لانا لا نسلم عدم الجزم بوجود الشىء عند التردد فى ماهيته بل ربما نجزم باطلاق لفظ الوجود
عليه حينئذ وكذا الثانى لجواز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظى
كما يقال العين اما باصرة واما فوارة واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك
بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم التحقق فلو لم يتحد مفهوم مقابله

وهو الوجود بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء
اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن
الحصر العقلي غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال
بان كل ايجاب له سلب يقابله اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجاب
واذا كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما
هو ان الشيء اما موجود بوجود خاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر
قال الثالث في كونه زائدا الى اخره اقول الوجود زائد على الماهيات سواء كانت
واجبة او ممكنة خلافا للشيخ الاشعري مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا
او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب
عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها لنا ان نقول الوجود زائد على جميع الماهيات اما في الممكنات
فلان الوجود ليس نفس ماهياتها لوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث
مثلا ونشك في وجوده الذهني والخارجي حتى تقوم عليهما البرهان والمعلوم غير المشكوك
فالوجود ليس نفس الماهية وفيه نظر لانه ان اريد بالشك في وجوده انا لا نتصور وجوده
الذهني والخارجي فممنوع وان اريد به انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم
من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان كل ماهية
ممكنة هو بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني من الوجوه الدالة
على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم
ووجوداتها ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم
والا لكان الشيء قابلا لنقيضه وهو محال فوجوداتها ليست نفس ماهياتها وفيه نظر
لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول
بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نسلم استحالة قبول الشيء نقيضه
فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة
على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة متخالفة بالحقيقة غير
مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر

لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه واذا ثبتت هذه الوجوه فلا يكون
الوجود نفس الماهيات من الممكنة ولا جزءا منها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا
لها فكانت لها فصول تشارك بها الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة
امورا معدومة واذا كان فصولها امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر موجودة لتميزها
عن الماهيات ويتسلسل وفيه نظر لانه يتبعض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو
قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود
عرضا عاما للفصول ولا يحتاج في امتيازها عن الماهيات الى فصول ولقائل ان يقول
هذا الجواب مناف للغرض المذكور واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شيء عين ماهيته
بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت في نفسها معدومة
لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة قلنا الوجود ليس قائما بالماهية المعدومة
حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي ليست بمعدومة قال
واما في الواجب الى اخره اقول واما ان الوجود زائد في الواجب على ماهيته فلان وجوده لو كان
ان وجوده تعالى لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان الوجود
مقتضيا في الواجب التجرد وفي غيره لا تقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة
مشتركة وانه محال واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال وقيل عليه لم
لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي
والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية قلنا في جوابه والتجرد يحتاج الى
عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته تعالى فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير
له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود
الواجب قوله يلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا نسلم ان
الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود وجود الممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك
يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك
وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع التساوي في تمام الحقيقة بين وجود الواجب ووجود
الممكن اذ لو منع التساوي فيكون بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة وحينئذ لا يخلو من ان يكون بين
الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب من ما به الاختلاف وما به الاشتراك

الوجود في

الواجب

ازيد

ولو لم يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد ابطلناه بانا بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين وجود
الواجب ووجود الممكن معنىً واذا كان الوجودان متساويين في تمام الحقيقة امتنع تباين لوازمهما وايضا لو سلم
ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من
عوارضها اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها او جزءا من ماهياتها وايّا ما
كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزئها وانه باطل واذا كان من عوارضها فيكون الوجود
من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن كالمعروضات ان تماثلت او تجانست لزم التماثل
المذكوران وهو اما بان اللوازم على تقدير تماثل الوجودين او كون الواجب مركبا على تقدير تجانس
الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس كما سيجيء وان
تباينت المعروضات كان كل واحد من الوجودين مخالفا للوجود الاخر بالذات ومشاركا له في
مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا لا نعني بكون وجود الواجب زائدا على
ماهيته الا ان في الواجب شيئا عرض له الوجود وقد ثبت هذا فيثبت المدعى وفيه نظر لانه ما لزم
من هذا الدليل الا ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده زائدا
على ماهيته هذا المعنى فلا نخالفهم من الحكماء وسهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له ماهية مفهومها
غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لزم من هذا الدليل فلو عرف هذا فانه دقيق عجيب
قال ـــــ مبدأ الممكنات الى اخره اقول ـــــ هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان
وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان يقال ان مبدأ الممكنات اعني واجب الوجود تعالى
لو كان الوجود وحده من غير اقتران بماهيته فالمبدأ اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو
قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لشاركه تعالى في المبدائية كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب
في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود الواجب ووجودات الممكنات
وهو محال ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدأ الممكنات فيكون مبدأ
الممكنات معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف
لانا لا نسلم ان وجود الواجب مساو لسائر الموجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب تعالى
مباين لوجودات الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص واما قولهم ان الوجود مفهوم مشترك فممنوع
وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات
امر واحد ولا يلزم منه الاشتراك في اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود

الواجب ووجودات الممكنات قال ـــــ فيل التجرد شرط الى اخره اقول ـــــ قيل على
هذا الوجه بانه لم لا يجوز ان يكون المبدأ نفس الوجود قوله لو كان كذلك لشاركه تعالى في المبدائية كل
وجود قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون شرط تأثير الوجود في الغير تجرده عن الماهيات وسائر الوجودات لما
كانت مقترنة لم يكن مؤثرة لفقدان شرط التأثير وهو التجرد قلنا لا يلزم من كون كل وجود يكون سببا للعالم
في الغير ان لا يتخلف عنه لاجل فقدان شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد اذ مفهوم الوجود لا ينافي
التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب
مباين لوجودات الممكنات قال ـــــ الثالث ان وجوده الى اخره اقول ـــــ هذا هو
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان يقال وجوده تعالى
معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص
الذي هو عبارة عن حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولسائر
الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال ـــــ احتج الحكماء بان وجوده الى
اخره اقول ـــــ احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته بان وجوده لو زاد على ما
هيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا
لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب ان كان نفس ماهيته وهو
ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجدة على المعلول
بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده فينقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل
وان كان سببا مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته
ممكنا وهو باطل اجيب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة اعني ذاته تعالى
ولا يجب تقدم ذاته بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة
على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ليس
بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر لاد العرف واضح بين العلة المؤثرة
والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود والمفيد للوجود لا بد وان يكون له الوجود بديهة والثانية
مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لا بد وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل
الحاصل فان قلت لا نم ان المفيد للوجود شيء لا بد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما
يلزم ذلك ان لو افاد الوجود لغيره واما لو افاد لنفسه فلا والا لزم كون الشيء ... موجودا

لم ... وان يكون ... ذلك الشيء

من وليس المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير المفروض هو وجوده تعالى والمفروض ان العلة الموجدة
للوجود هو الماهية فيكون الماهية حينئذ منشأ للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل
الوجود فيلزم التسلسل المذكور ولا تم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف
وقد صرحوا بان من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجود بين الذهني والخارجي
قال فرع الى آخره اقول هذا الفرع يمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر وتقرير
السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب زائدا على ذاته ويكون صفة قائمة بذات واجب
الوجود ولا يلزم تقدم ذات واجب الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب
منفصل وتقرير الجواب هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة بذلك
الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء
سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على
وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهذا تفريع على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته اما اذا كان
نفس وجوده فلا احتياج الى هذا والحق ان هذا اما تتميم لاحتجاج الحكماء او تذنيب لهذا البحث
ففي تسميته بالفرع تعسف قال الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الى آخره اقول
لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فيقول المعدوم ليس بثابت في الخارج حال
العدم هذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لصدق
المعدوم بما صدق فكان ثابتا والمعدوم مقول على المنفي اذ التقدير هو ان المعدوم اعم من
المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هذا خلف واذا بطل كون
المعدوم اعم من المنفي يتحقق احد القسمين الاولين ويلزم المطلوب كما عرفته فيه نظر لانه ان اراد
بالمعدوم المعدوم الممكن فالحصر ممنوع لجواز التباين بينه وبين المنفي وان عنى بالمعدوم المعدوم المطلق
فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون تفاصيلها صادقا قوله لو كان تفاصيلها صادقا لم يبق فرق بين العام والخاص
قلنا لا ثم بل يمتاز الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن
سلمنا ان المعدوم حينئذ يوجب ان يكون اخص اذا اخذ في ضمن المعدوم الممكن فالصادق حينئذ
قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل الاول قال احتج المعتزلة
الى آخره اقول احتج المعتزلة على ان المعدوم ثابت بحجج الاولى ان المعدوم لكونه
معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا الآن دون بعض كثير من المعدومات التي لا تحصر

لا يحضر بالبال

لا يحضر بالبال ولكونه مقدورا بعضه كالحركة التي اقدر عليها دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه مرادا
بعضه كالمشي الى بيت الحبيب دون بعض كعدم اراده الوقت متميز اذ لو لم يكن متميزا امتنع الحكم
الحكم على بعضه بهذه الامور وعلى البعض بما يقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز ثبت له التميز
وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج وكل معدوم ثابت وهو المطلوب الثانية ان الامتناع نفي
محض لانه صفة للممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو باطل
واذا كان الامتناع نفيا محضا فالامكان امر ثبوتي لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين
ثبوتيا واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو
المطلوب اجيب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات
ونفس الوجود وتوجيه النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا
نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض ونعقل الامتياز بين شريك الباري تعالى واجتماع الضدين
كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون
المتخيلات كانسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس ثابتة في العدم بمثل هذا البيان مع انها غير
ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم بمثل ما ذكر وثبوتها فيه محال اذ المركب
عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وكذا
يلزم ان يكون وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الخارج متحققة في الخارج بمثل ما ذكرتم ان
تلك الوجودات غير متحققة في العدم لمناقضة الوجود العدم والحاصل ان التميز الذهني لا يستدعي
الثبوت الخارجي للنقوض الاربعة واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع من الامور
العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما سنبينه واذا كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت
في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال الخامس في الحال الى آخره اقول
القول الحق هو على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم
من المعتزلة وامام الحرمين في اول امره واحتجوا على ذلك بحجج الاولى ان الوجود وصف
مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود
فيزيد وجود الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة لساير الماهيات وما به المساواة
زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود آخر زائد عليه والكلام فيه كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف

الوجود ثمنا فيه وهو العدم واذا لم يكن الحيوان موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير
موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال فيثبت القول به الثاني ان السواد يشارك
الباقي في اللونية لكون اللون جنسا لها ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السوادية
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل ما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما قائما بالاخر
والا استغنى كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها
الى بعض واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما
او كلاهما جوهرا يلزم تركب السواد الذي هو عرض من الجوهر وانه محال لما سنذكره وان عدم
كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود عن المعدوم وهو ظاهر
الامتناع واذا كان كل منها لا يكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه
نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما بالاخر الاستغناء لان الحيوان والناطق ليس احدهما
قائما بالاخر مع ان احدهما افتقار الى الاخر قال والجواب عن الاول الى اخره اقول
الجواب عن الاحتجاج الاول لان الوجود موجود قوله لو كان موجودا لساوى غيره في الوجود وفي زيد
وجود ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك بل وجوده عين ذاته ومتمايز عن سائر الموجودات
بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لماهيته بخلاف سائر الموجودات فلا تسلسل وانت تعلم
ان هذا لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الماهية عنده غير عارض لها ولا على مذهب
الحكماء فان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصلح التمييز على المذهبين
والجواب عن الاحتجاج الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الاسود
الا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء
او نقول احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض
بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب من اللونية
والسوادية في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السوادية اذ ليس
في الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية واذا كان كذلك فلو عدما او احدهما
في الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر وفيه نظر لانه ان التركيب العقلي
يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب له جهلا واذا كان مركبا
في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي هذا النظر نظر يعرف بالتامل قال الفصل الثالث

الحاصل ولا خلاف المعروض لكن قال الرابع في القدم الى اخره اقول البحث الرابع
في القدم القديم ينافي تاثير الفاعل المختار في الموصوف به اعني القديم لان تاثير الفاعل المختار في شيء
مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال
واذا كان مقارنا لعدم الاثر فيكون تاثير الفاعل المختار في شيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون
ذلك الشيء قديما لان القديم ما لا يسبق وجوده شيء والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه
الى الصانع تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب لا يفعل بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز
اسناد القديم الى الفاعل المختار وجواز اسناده الى الموجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القديم
عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم
اثبتوا مع الله في الازل احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهذه الخامسة حالة اسمها الوهية ثم هي علة للاحوال الاربع مميزة للذات اي
لذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم امورا كثيرة ولقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال
فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون
قديمة واعلم ان المصنف ما فسر القديم لانه سيفسر الحدوث ويعلم تفسيره بتفسير الحدوث قال
الخامس الى اخره اقول البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود شيء مسبوقا
بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده الى غيره
ويسمى حدوثا ذاتيا وللقدم ايضا معنيان مقابلان لمفهومي الحدوث احدهما حصول
الشيء على شيء لا يكون عدمه واقعا في زمان سابق على ذلك الحصول والثاني عدم احتياج الشيء
في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم
مادة اعني المحل اعم من ان يكون هيولى او موضوعا ومدة اعني تقدم الزمان اما الاول وهو
تقدم المادة فلان امكان وجود المحدث موجود قبل المحدث والا يلزم الانقلاب من الوجوب
الذاتي او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل فيكون لذلك الامكان محل غير هذا
المحدث يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم ان الحادث مسبوق بمادة واما الثاني
وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل وجوده فهذه القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء
لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم
بالطبع يجتمع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون

اشرف من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان فعلم بان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن
الاول اى عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية
لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني اى عن الدليل الثاني على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست
منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات
لعدم احتياجها ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له زمان قال
الفصل الخامس الى اخره اقول الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية وتندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية كالمركبات
والكثرة ما يقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر اذ يجب ذلك ان يكون الكثرة المجتمعة من المختلفات
وحدة اذ يصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير
من حيث هو كثير موجود والانسان اى ماهيته من حيث انه كثير ليس بواحد لامتناع ان يكون الشيء
واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذلك الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل والوحدة
ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج وفيه ما مر
في العدم ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع ان يكون عدما محضا او عدما لامر
اخر واذا كانت الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان
اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا واذا بطل
ذلك فالوحدة وجودية والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه
نظر لانا لا نم ذلك لجواز ان يكون واحد من النقيضين عدميا كالعمى واللاعمى وهو عرض هذا
الدليل الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات ليست امورا ثابتة لان الوحدات لو وجدت
في الخارج لكانت متساوية في كونها وحدات لكون الوحدة مقولا على افرادها بالتواطؤ ومتميزة
بخصوصيات فخصوصية كل واحد منها يكون زائدا على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات
هي وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات اخر وينتقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل
وللقائل ان يقول ان وحدة الوحدة نفس الوحدة كما تقول وجود الوجود وجود بنفسه فلا يلزم
التسلسل والحق عند المصنف ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية لا تحقق لها في الخارج
قال فرع الى اخره اقول هذا فرع على بحث الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة

الى اخره اقول هذه تقرير مباحث انقسام الماهية الفرع الاول هو ان الماهية البسيطة قيل
البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة
الى سبب لكانت ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان على ما تبينه والامكان اضافة تعرض
للشيء بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين والبسائط ليس فيها شيئان والا لكانت مركبات فظهر
تعرض الامكان للبسائط قلنا الامكان اعتبار عقلي كما سيجيء تعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها
وذلك لا ينافي البساطة الفرع الثاني الماهية المركبة المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه
اى يكون احد اجزائه قائما بنفسه وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالجسم المركب من الهيولى
القائمة بنفسها والصورة القائمة بالهيولى لكونها حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك
الغير جميع اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية وقابضية البصر القائمة بالجسم الاسود او
قام بذلك الغير بعض المركب وقام البعض الاخر بالبعض الاخر بالغير كالحركة السريعة فان الحركة قائمة
بالغير الذي هو محلها والسرعة قائمة بالحركة فان قلت المركب القائم بنفسه يجوز ان يكون جميع
اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه
مستقلا دون بعض قلت ذلك واجب فان في كل مركب لا بد من جزء يوجب الارتباط بين ساير
الاجزاء كالجزء الصوري منها وهو قائم بتلك الاجزاء فههنا الارتباط عنها اعني تعلق التدبير قائم بها
قال الثالث الى اخره اقول هذا هو الفرع الثالث للماهية المركبة من الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل
فيلزم تقوم الفصل بالجنس وهو باطل او لا يكون الجنس علة للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل
عن الاخر فيمتنع التركيب بينهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء
المركب الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا
ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اى العلة الناقصة فمسلم ان علة الفصل قوله فيلزم
تقوم الفصل بالجنس قلنا لا نم اذ لا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس للفصل وانما
يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يوجب الشيء اى جميع ما
يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة فمسلم ان كلا من الجنس والفصل ليس بعلة للاخر قوله
فيستغني كل منهما عن الاخر قلنا لا نم ذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة
الاستغناء مطلقا اى استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في الجنس كالقوى

كالقوى السارية العامة بالجسم السابق فان كلا منهما ليس علة تامة بلا مرجح ان احدهما احتاج الى
الى الاخرى قال الثالث في التعين الى اخره اقول لما فرغ من مباحث الماهية شرع
في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي لا تأبى
الشركة اي يجوز حملها على كثيرين والشخص يأبى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين والشخص مغاير للماهية
فاذن في الشخص امر زائد على الماهية هو التشخص والتعين ويدل على وجود التشخص والتعين امران
اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص جزء من الشخص المعين الموجود في الخارج
فيكون التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد
بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص لا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود
المعروض وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود الثاني لو كان التعين
امرا عدميا لكان عدما لتعين اخر اذ لو لم يكن عدما لتعين اخر لكان لا تعين العدمي فيكون ثبوتيا
لان عدم العدم ثبوت والتقدير بخلافه واذا كان التعين عدما لتعين اخر فيكون احد التعينين ثبوتيا
لان ذلك التعين الذي هو عدمه [illegible] ثبوتيا لان عدم العدم [illegible] واذا كان احد التعينين ثبوتيا وهو
حامل التعين الافراد حقيقة التعين حقيقة واحدة فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى وللقائل ان يمنع
تماثل التعينات اذ لو تماثلت التعينات في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية
لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما تقول الانسان العالم الورع
الذي تكلم كذا في وقت كذا في يوم كذا فان كلا منها مشترك وفيه نظر اذ لم لا يجوز ان اللاتعين امر عدمي وان
سلم فلم لا يجوز ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين كالامتناع واللاامتناع وايضا لم لا يجوز ان يكون عدما
لامر ثالث ولئن سلمنا ان نقول ذلك الامر الثالث ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا لانه عدم المعدوم
وعدمه ثبوت واذا كان امرا موجودا فذلك يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين والشيء لا يكون موصوفا
بعدمه قال وانكره المتكلمون الى اخره اقول انكر المتكلمون كون التعين امرا
ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول ان التعين لو زاد على الماهية لتشارك افراد التعين
في التعين لانه حينئذ ماهية مشتركة بين افراده مقولة وتمايزت تلك الافراد بعضها عن البعض
بتعين اخر فللتعين تعين اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل واجيب بان التعين مقول
على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض كذلك وان التعينات متخالفة ومتمايزة
بالذات لا بتعين اخر فلا حاجة الى تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني التعين لو زاد على الماهية فاختصاص

هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي يتوقف على تميز الحصة عن غيرها من الحصص
والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص والا لكان اختصاص
هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص
التعين بهذه الحصة لان غير المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول
بحصص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم لزم عدم اختصاص الفصول بحصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن
الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل باختصاص الحصة بان اختصاص الحصة بهذا التعين
يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا زائدا على الماهية
فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم
وجود الماهية قبل لحوق هذا التعين به اما ان يقتضي تعينا اخر وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
او لا يقتضي تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو المطلوب واجيب بان الوجود انما يلحق الماهية
مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين بالماهية متأخرا عن لحوق
الوجود وهو ممنوع قال وفرع الحكماء الى اخره اقول هذا تفريع على كون التعين امرا
وجوديا زائدا قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوع تلك الماهية في شخصها اذ لو
تعددت الاشخاص كان لكل منها تعين لا يوجد في الاخر ضرورة فيلزم ان يكون الماهية مستلزمة
للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع التخلف بين لوازم الطبيعة الواحدة
والا اي وان لم يكن الماهية مقتضية للتشخص لذاتها فتعلل التشخص موادها واعراض تكتنف
موادها من الفصل والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة الى غير ذلك لان تعليل تشخص
الماهية بالمباين محال لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع اشخاصها على السوية فلو اقتضى
اختصاص تعين بشخص دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل وبالحال في التعين محال ايضا
لان الحال متأخر عن المحل والعلة متقدمة فتعلل [illegible] وهو المواد واعراضها المكتنفة بها كما ذكرنا
فتتعدد الاشخاص بتعدد المواد قيل عليه لا يجوز ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص المواد
وعوارضها فان تشخص المواد ليس معللا بغيرها لم يتعدد لم لا يحكم بان الماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصر نوعها في الشخص والا اي وان تعلل بتشخص موادها وعوارضها فللمواد مواد اخر فيتسلسل
المواد والحق انه لا تعلل تشخص افراد الماهية الى ارادة الفاعل المختار لمصلحة وانه تعالى يقتضي اختصاص
كل مادة بتشخص مناسب لها قال الفصل الرابع الى اخره اقول الفصل الرابع

فی الوجوب والامکان والعدم والحدوث وفی هذا الفصل مباحث الاول فی ان هذه الامور اعتبارات
عقلیة لا وجود لها فی الخارج اما الوجوب والامکان فلوجهین الاول هو انهما لو وجدا فی الخارج ولم یکونا
من الاعتبارات العقلیة لکان نسبة وجود الوجوب الی ماهیته بالوجوب ونسبة وجود الامکان
الی ماهیته بالامکان والا یکون نسبة وجود الوجوب الی ماهیته بالامکان ونسبة وجود الامکان الی
ماهیته بالوجوب وح یکون الوجوب ممکنا والامکان واجبا ولو کان کذلک لامکن الواجب لاتصافه
بالوجوب الموصوف بالامکان ووجب الممکن لاتصافه بالامکان الموصوف بالوجوب وهو محال فثبت ان نسبة
وجود الوجوب الی ماهیته بالوجوب ونسبة وجود الامکان الی ماهیته بالامکان وح ننقل
الکلام الی نسبة وجود وجوب الوجوب الی ماهیته ونسبة وجود امکان الامکان الی ماهیته بالامکان امکان
فیلزم التسلسل فی اما الثانی فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذی هو عبارة عن الوجوب
اعنی استحقاقیة الشیء الوجود لذاته ولا اقتضاء الوجود بحسب الذات الذی هو عبارة عن
الامکان الذی هو محوج الی الایجاد الذی هو سابق علی وجود الممکن متقدمان بالذات علی وجود
الواجب ووجود الممکن اعنی ان الوجوب سابق علی وجود الواجب لان ما لا یقتضی الوجود
ای لا یستحقه لا یحصل له الوجود والامکان سابق علی وجود الممکن لانه سابق علی الایجاد
لان الشیء ما لم یحتج فی الوجود الی الغیر لم یحصل له الوجود والایجاد سابق علی وجود الممکن
والامکان سابق علی وجود الممکن فلو کان کل منهما امرا وجودیا لزم تقدم الصفة علی الموصوف
فی الوجود لکون وجود الواجب موصوفا بالوجوب ووجود الممکن بالامکان وتقدم الصفة
علی الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف فی نفسه وفیه نظر
اذ الوجوب لیس متقدما علی وجود الواجب بل هو عینه والمراد بالامکان ان کان هو الامکان
الاستعدادی فهو لیس بصفة لوجود الممکن بل هو قوة لماهیته وان کان المراد به الجهة
فهو لیس بمحوج الی السبب ولیس بسابق علی الایجاد لکونه متاخرا عن الوجود لکونه نسبة
بینه وبین الماهیة قال بل بما فصل الی اخره اقول بل علی الدلیلین
علی سبیل المعارضة بان الوجوب والامکان یناقضان الامتناع الذی هو عدمی لکونه محمولا
علی المعدومات فیکونان وجودیین لان نقیض العدمی وجودی ضرورة قلنا نقیض ما یکون
عدما للموجود خارجی یکون وجودیا لا نقیض الاعتبارات العقلیة والوجوب لیس نقیضا
لما یکون عدما للموجود خارجی وکذا الامکان لکون کل منهما نقیض اللاممتنع والامتناع

لیس عدما لموجود خارجی بل هو من الاعتبارات العقلیة قال واما القدم الی آخره
اقول واما ان القدم والحدوث من الاعتبارات العقلیة فلانهما لو وجدا فی الخارج
لقدم القدم وحدث الحدث والحدث القدم وقدم الحدوث فیکون القدیم حادثا لاتصافه بالعدم
واتصاف القدم بالحدوث ح ویکون الحادث قدیما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث
بالقدم ح وکلاهما محالان واذا قدم القدم وحدث الحدوث فننقل الکلام الی قدم القدم وحدوث
الحدوث ولزم التسلسل قال الثانی فی احکام الوجوب الی اخره اقول
البحث الثانی فی احکام الوجوب لذاته وهی اربع الاول ان الوجوب لذاته ینافی الوجوب لغیره ای
الواجب لذاته لا یکون واجبا لغیره اذ الواجب لغیره هو الذی یرتفع بارتفاع الغیر فلو کان
الواجب لذاته واجبا لغیره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغیر وح لا یکون واجبا لذاته اذ الواجب
لذاته هو الذی یستحیل ارتفاعه مطلقا الثانی من احکام الوجوب لذاته هو ان الوجوب
لذاته ینافی الترکیب ای الواجب لذاته لا یکون مرکبا لاحتیاج المرکب الی الاجزاء المغایرة
للمرکب لکون الجزء غیر الکل فلو کان الواجب لذاته مرکبا لکان محتاجا الی الغیر والمحتاج
الی الغیر ممکن لذاته فالواجب لذاته ممکن لذاته وانه محال الثالث من احکام الوجوب
لذاته لو قدر کونه ثبوتیا کما هو مذهب الحکماء لا زائدا علی الذات کما هو مذهبهم ایضا اذ لو کان
زائدا علی الذات ح لاحتاج الی الذات الذی هو غیره لکونه خارجا عن الذات فامانه وامکن
لکون المحتاج الی الغیر ممکنا لذاته فالوجوب لذاته یکون ممکنا لذاته فالواجب لذاته ایضا
یکون ممکنا لذاته لما عرفت وما قیل علی هذا الدلیل من الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته
نسبة بین الذات وبین الوجود فیتاخر عن الذات لکون النسبة متاخرة فیزید علی الذات
لامتناع کون المتاخر عن الشیء نفس ذلک الشیء وجزءه المتقدم علیه ینافی الغرض المذکور
اعنی کون الوجوب لذاته نسبة ینافی کونه امرا ثبوتیا لان النسبة من الامور العدمیة کما سیجیء
الرابع من احکام الوجوب بالذات ان الوجوب بالذات لا یکون مشترکا بین اثنین ای لا
یکون فی الوجود موجودان واجبا الوجود وسنذکر عدم کون اشتراک الوجوب لذاته بین
اثنین فی الالهیات فی اثبات وحدانیة الله تعالی قال فالواجب الی اخره
اقول هذا یمکن ان یکون اشارة الی جواب سؤال مقدر وتقریره ان یقال الوجوب
لذاته حال لا یکون مشترکا بین اثنین لکونه واقعا لکون صفات الواجب تعالی کلها واجبة

فتامل

والممكن ذو الماهية عن ذاته وانه محال فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته
وقد حكم ان الواجب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات واجب الوجود اذا اتصف
بصفات الوجوب الذاتي انما هو للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات
فلا يمكن زوالها نظرا الى الذات قال البحث الثالث في احكام الامكان الى اخره اقول
البحث الثالث في احكام الامكان وهي اربع الاول ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج
الى المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة اليه
امتنع ان يحصل وجوده بلا مرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير
مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل
مثل سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان لكن اذا عرضناه على العقل لم نجده في قوة سائر البديهيات ونجد التفاوت
يدل على تطرق الاحتمال اليه قلت الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند العقل انما هو الالف بهذه البديهيات والاستيناس
معها دونه وذلك لا يقدح في بداهتها قال قيل الحاجة الى اخره اقول قيل
على الدليل المذكور الحاجة الى المؤثر ليست ماهية ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة
لانها صفة الممكن اذ يقال الممكن محتاج الى المؤثر واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى وينقل
الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على
الممكن الموصوف بالحاجة الذي ثبتت الحاجة اليه لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن لان
الشيء ما لم يحتج لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني على وجود الممكن لكن
تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم من هذين
الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا يكون لها علة اذ الامور العدمية
لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة
المؤثر ونسبة بينه وبين الموثر فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة
الى المنتسبين فكانت ممكنة واذا كانت ممكنة تستدعي مؤثرا ومؤثرية اخرى وينقل الكلام
الى مؤثر المؤثرية ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها من المؤثر تدبر
وجود الممكن ضرورة وايضا تاثير الشيء في الشيء غير معقول لان التاثير حال الوجود ايجاد

للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه
وايجاد الشيء حال عدمه يقتضي حصول وجوده حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا
لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض
فلا يكون اثرا للمؤثر قال واجيب عن الثلث الى اخره اقول واجيب عن الشك
الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الشك الثاني وهو ان المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية
الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من عدم كون
الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان قولنا ان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم
ان لا يكون الموصوف امرا معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يوجه
عليهم ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان لكونها صفة عدمية مستغنية عن
العلة وكذا ما قالوا ان الشيء لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة
المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان نقول المسلك اذا ثبت ان الحاجة ليست
امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا الا عند
الشيخ ابي علي لا فرق قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته عدمية فبطل
ما ذكرتم لم يكن الجواب مع صحة قول الشيخ لا ما ذكروه وعن الشك الثالث ان المراد من التاثير
وجود المؤثر مستتبع لوجود الاثر لا ان وجود المؤثر يحصل وجود الاثر ثانيا فيسقط ما ذكرتم من
الترديد وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر منه او امرا لا ينفك عن الصدور
والشك باق بحاله وان اراد امرا ينفك عنه الصدور فذلك ليس التاثير لغة واصطلاحا واجيب
عن الشكوك الثلثة بجواب واحد وهو ان العلم بان ما يتوقف على شيء او بان ما يحتاج
بداهة الى شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر اذ مجرد دعوى بديهية الشيء لا يكفي في بداهته
وعن الشك الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال اذ الكلام في الممكن اذ العدم
ليس بممكن ح وان وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثر المؤثر ويكون المؤثر فيه على ما سبق من
التفسير في بحث التجدد عدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال التي الاشكال الرابع قيل
علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج
الوجود وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة عن الموصوف
والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه ضرورة والتاثير متاخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متاخر

عن الحاجة بهذه المراتب فلا يكون علة الحاجة ولا جزءا منها ولا شرطا لها لتوقفها عليها لكون هذه
الامور متقدمة على الحاجة قال الثاني لا يكون احد طرفيه اولى به الى آخره اقول
الحكم الثاني من احكام الامكان وهو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود او
العدم اولى به لذاته بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه ح اعني عند حصول الطرف الآخر
الراجح ان امكن طريان الطرف الآخر اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرأ الطرف المرجوح بسبب ينضم
الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية كافية او بطرو لا بسبب فيلزم
ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان الطرف الاولى به واجبا
والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف قال الثالث الى آخره اقول
الحكم الثالث من احكام الامكان وهو ان الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره
عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد لم يجب صدوره عن العلة التامة امكن ان يتخلف عن العلة التامة
لكن التخلف عن العلة التامة محال لان امكان التخلف ايضا محال لان امكان المحال محال وذلك البعض
اعني يعني صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب السابق واذا وجد يمتنع حال وجوده لا يقبل العدم
والا يلزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق
وبالضرورة بشرط المحمول ايضا فالوجوبان كلاهما عارضا للممكن لا لذاته لان السابق انما عرض
له بالنظر الى علته التامة والثاني بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود
والعدم الى ذات الممكن قال الرابع الى آخره اقول الحكم الرابع من احكام الامكان
هو ان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حال البقاء لان الامكان الموجب للاحتياج الى المؤثر
باق حال البقاء واذا كان الموجب للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان
حال البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري والا جاز ان يسلب عنه فيصير الممكن واجبا او ممتنعا
لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال وايضا لو كان ثبوت الامكان
للممكن بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب يجب حصوله لكن تأثير المؤثر في الشيء
مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا امتنع تأثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا
على نفسه وانه محال بديهة وقيل الممكن حال البقاء مستغن عن المؤثر لان تأثير المؤثر ان كان في امر
حاصل لزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون للمتجدد دون
الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره فح لا يلزم تحصيل

في الماهية الى آخره اقول اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة في
نفسها مغايرة لكل ما عداها لازما كان او مفارقا ولنضرب لك مثلا في الانسانية فنقول
الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما ليس نفس مفهومها
ولا داخلا في مفهومها وان لم يخل الانسانية عن صدق احدهما عليه لا في الخارج ولا في الذهن
وكذا القول في ساير المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية
وغيرهما فالماهية من حيث هي يسمى المطلق ويسمى الماهية بلا شرط شيء فان اخذت الماهية
مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات ويسمى ايضا الماهية
بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج وهو ظاهر وكذا الاول اي الماهية بلا شرط
شيء موجود لكونها جزءا من الماهية المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية
مع المشخصات واللواحق كما مر وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة
وان اخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللواحق يسمى مجردا اي عن المشخصات
واللواحق ويسمى ايضا الماهية بشرط لا شيء اي ان لا شيء معه من المشخصات واللواحق
والمجرد عن المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخارج مشخص وان
كان يكون ذلك المجرد من اللواحق لان كونه في العقل ايضا اعتبار فلا يكون مجردا الا ان المراد
بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الى وجه فعلم مما ذكرنا ان المجرد والمخلوط متباينان
بان اخص بحسب العموم وهو المطلق فان المطلق اعم منهما وينقسم اليهما اذ نقول الماهية اذا
اخذت مع المشخصات فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد وكانت
الماهية المطلقة جنسا لهما وهما نوعان لها لامتياز كل منهما عن الآخر بفصل وهو الاخذ مع
المشخصات والاخذ مع حذفها ومما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم
افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا ازليا ابديا وهو يسمى بالمثل الافلاطونية
معللا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود موجود وانما قلنا
ذلك اذ يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفسد بفساد
المخلوطات انما الفاسد هو الانسانية المحسوسة وانما ظهر ضعف ما زعم افلاطون لان المجرد
المتباين لا يكون جزءا من المباين الآخر قال الثاني في اقسامها الى آخره اقول
البحث الثاني في اقسام الماهية فنقول الماهية اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها ان

واما ان يكون مركبة وهى التى لها جزء والمركبة اما مركبة خارجية اى منقسمة الى اجزاء متميزة فى الخارج
بان يكون وجود بعضها متميزا عن وجود الاخر وهى فى الجواهر كالانسان المركب عن البدن والروح فان
وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفى الاعراض كالمثلث المركب عن
الخطوط الثلثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الاخر او هى مركبة عقلية لا يتميز اجزاؤها فى الخارج
بل فى العقل وذلك فى الجواهر كالمفارقات مثل العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لانه لا بد
لها من فصول يتميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصول لها فى العقل وفى الخارج
بسيطة ليس لها اجزاء يتميز بعضها عن بعض وفى الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن
خصوصية السواد وهى قابضية البصر وهذا الامتياز فى الذهن لان الذهن يحكم باللونية فيه
مغايرة لقابضية البصر من حيث هى واما فى الخارج فلا امتياز لان اللونية وقابضية البصر
ان كانتا محسوستين كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بديهة وان كان احدهما
محسوسا فقط كان الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية البصر
وذلك باطل ايضا وان لم يكن شىء منهما محسوسا فان لم يحصل عند اجتماعهما محسوس لم يكن
السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول لاجتماعهما خارج عنهما لخروج المعلول عن العلة
عارض لهما فان المركب لا يكون فى السواد بل فى قابله وايضا اذا لا نعنى بالسواد الا تلك الماهية
المحسوسة نعلم بان اجزاء السواد لا يتميز بعضها عن بعض وفى هذا الدليل انظار مشهورة
لا يطول الكتاب بايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون متداخلة ان كان بينها عموم وخصوص كالاجناس
والفصول التى هى اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة
كوحدات العشرة المتشابهة فى الحد او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة عقلية غير محسوسة
كالهيولى والصورة او متخالفة خارجية محسوسة كاعضاء البدن وايضا الاجزاء اما ان يكون
وجودية باسرها اى لا يدخل العدم فى مفهوماتها وهى الحقيقية اى لا يكون من الامور السلبية
كما سبق مثالا فى العشرة المركبة من الوحدات او يكون اضافية باسرها كاجزاء الاقرب فانها مركب
من القرب وزيادة القرب وكل منهما اضافى او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية
كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهى الاخشاب ومن النسبة التى هى بين الاخشاب
المعتبرة فى جنس ماهية السرير واما ان يكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا
كاجزاء الاول فانه وضع لموجود لا يكون مسبوقا بالغير ولا يكون له مبدأ قال ــــ فروع الاول

مقابلا للكثرة ضرورة فوجب ان تحقق ان التقابل بينهما على اى انحاء التقابل والحق اخر هذا
عن بيان اقسام التقابل اذ لو عرف هذا فنقول الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس
احدهما عدم الاخرى والا امتنع الجمع بينهما ولا تقابل بينهما بالايجاب والسلب ولا بالعدم والملكة لوجوب
ذلك منهما ولا ضد الاخرى لامتناع تقوم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم احد الضدين او احد
المتضايفين بالاخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف ايضا اذ ليس بينهما تقابل باحد من الوجوه
الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل فى هذه الاربعة كما مر بل
انما كان احدهما مقابلا للاخرى لكون الوحدة مكيال الكثرة اذ الكثرة انما تعد بالواحد وكون الوحدة مكيال
الكثرة اذ الكثرة انما تعد بالواحد وكون الوحدة مكيال الكثرة اضافة عرضت للوحدة فى التقابل بينهما
بالتضايف لاجل هذه الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما قال ــــ الثانى فى اقسام الواحد
الى اخره اقول ــــ البحث الثانى فى اقسام الوحدات والواحد اى المقول عليه ذلك ان منع
نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه
عن حمله على كثيرين فهو واحد من جهة كثير من وجه لامتناع ان يكون الشىء الواحد كثيرا
وواحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولا
على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان المتحدة فى ماهيته
وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولا على مختلفات الحقائق
فى جواب ما هو كافراد الحيوان المتحدة فى ماهيته او الواحد بالفصل ان كانت مقولا فى جواب اى
شىء هو فى ذاته كافراد الانسان المتحدة فى النطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد
بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض الذى هو محمول عليهما او
واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك فى الانسان الذى هو موضوع لهما وفيه نظر اذ الواحد
بالعرض لا ينحصر فى القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك
الى المدينة المتحدين فى النسبة من اقسام الواحد بالعرض ولم يتعرض المصنف له والواحد بالشخص ان
لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة وان كان له مفهوم
سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذا وضع اى قابل للاشارة الحسية وهو النقطة
او لا يكون ذا وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه
فى الحد والاسم فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط واتل

اى ان لم يتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع كالمعاجين وقد يقال الواحد بالاتصال
لكل مقدارين يلاقيان على حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها او لكل مقدارين يلازم
طرفاهما بلا ازماعث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كالبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض آخر
قال — والشي والواحد ان حصل الى آخره اقول — هذا تقسيم الواحد بوجه آخر
وهو ان يقول الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي
كالدرهم الواحد والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية
يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع
من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحمار
الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة
وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء في الكروية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو مشاكله
ان لا يختلف البعد بينهما كسطحي كل فلك يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانتين
في الاطراف يسمى مطابقة قال — الثالث في اقسام الكثرة الى آخره اقول — البحث الثالث مطابقه
في اقسام الكثرة كل شيئين فرضا فهما متغايران وقال مشايخنا اى مشايخ اهل السنة الشيئان ان
استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالآخر بحيث يمكن الانفكاك
احدهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن كذلك فان لم يستقل احدهما كالسواد
والجسم فصفة وموصوف وان استقل ولكن لم يمكن الانفكاك احدهما عن الآخر كالبيت
والجدار فكل وجزء ولاجل هذا الاصطلاح قال مشايخ اهل السنة الصفة مع الذات لا هو
ولا غيره اما انها ليست نفس الذات فظاهر واما انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح
لم ينحصر الاشياء في الغيرين والصفة والموصوف والجزء والكل وهو باطل لان صفتي
الذات المتغايرتين كالاسود لجسم والابيض لآخر ليستا بغيرين لان كل واحد منهما ليس
مستقلا بالذات والحقيقة ولا صفة ولا موصوف اذ من شرط الصفة والموصوف حمل
احدهما على الآخر وهو منتف هنا ولا جزء ولا كل لا انفكاك احدهما عن الآخر فبطل الحصر وفي
هذا نظر وعلى الاصطلاح الاول بان يكون الغيران عبارة عن الشيئين فقط فالعدم الى آخره

ان اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو والشيئان يشتركان في تمام الماهية وان لم يشتركا
في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان
متساويان ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق فان كل واحد
منهما يصدق على كل ما يصدق عليه الآخر وبينهما مشاركة ان صدق احدهما على بعض ما صدق
عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع ما الآخر هو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فان الانسان صادق
على بعض ما يصدق عليه الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان والا اى وان لم يصدق
الآخر على جميع افراده بل على بعض افراده فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان
والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما يصدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق على بعض
ما يصدق عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد لكونهما ليسا في موضوع واحد وقولنا من جهة واحدة في زمان واحد
فقولنا في موضوع واحد احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض قد اجتمعا
فيه لكن لا في موضوع واحد لكونهما ليسا في موضوع واحد وقولنا من جهة واحدة احتراز عن مثل
زيد الذي يكون ابنا لعمرو وابا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد اجتمعا فيه لكن لا من
جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل انسان يصح في وقت
ويمرض في وقت آخر فان المتقابلين اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان
المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض
وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب
شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى والحكمة والعقل
فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر فيه لكن وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر
الوجودي كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الاثط لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوران
وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد كاتب وليس زيد بكاتب وفي ذلك
حصر المتقابلات في الاربع المذكورة نظر اذ يخرج عنه ما يكونان عدميين كالعمى واللاعمى
مثل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف اذ الضدية من الامور
النسبية فلا يجوز تعقل الضدين به كما ذكرتم فلنك المضاف حينئذ حيثية السوادي

اي جهته كونه ضد البياض لا نفس السواد لان السواد من حيث هو غير مضاف الينا هو قبل
المقابل من حيث انه مقابل مندرج تحت المضاف لان المقابلة انما تتحقق بين الشيئين فكيف
يكون المضاف مندرجا تحته كما ذكرتم والا يلزم ان يصير الاخص من الشيء اعم منه فلنا
المقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل فههنا شيئان احدهما ما صدق عليه المقابل اعني
الذات المعروضة للتقابل والثاني نفس التقابل والمضاف مندرج تحت ما صدق عليه المقابل
اعني الذات وحده وهو اعم من المضاف لصدقه على الضد والايجاب والسلب ايضا وتحت
المضاف اما التقابل نفسه او كلاهما اعني الذات مع التقابل لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة
الاخص من الشيء اعم منه قال فروع الاول المثلان الى اخره اقول هذا
فروع على المباحث المتقدمة الفرع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا لعدا بحسب
العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية
ضرورة ان محلهما واحد وكل ما يعرض عارضا لاحدهما يكون عارضا للاخر اذ عروضه لاحدهما
دون الاخر ليس اولى من العكس واذا كان كذلك فيكون احدهما عين الاخر فلا يكون المثلان
مثلين قال الثاني التقابل الى اخره اقول الفرع الثاني التقابل
بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الضدين والمضافين انما يقابل الاخر لاجل
ان وجود الاخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض عدم
السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب والابوة
انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعني
السلب والايجاب والا اي وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لم يكن بينهما تقابل
بل كانا كسائر المتباينات واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة قال الثالث
الى اخره اقول الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان بشرائط
مذكورة في الكتب المنطقية واما المضافان فيكذبان بسبب خلو المحل عنهما كالحيوانات
المتولدة فلا يقال لها انها ابناء او اباء والضدان يكذبان بسبب عدم المحل فان الجسم لو لم
يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكذبان ايضا بسبب اتصاف المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط
باسم محصل كالفاتر فانه اسم لما هو حال بين كيفية الحرارة والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر
عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين

والوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم
الموضوع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع
للملكة بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد ولا يقال له انه بصير او اعمى قال
الرابع المتضادان الى اخره اقول الفرع الرابع المتضادان متلازمان طردا وعكسا اي
يكون عقل كل منهما مستلزما لعقل الاخر ورفع كل منهما مستلزما لرفع الاخر والضدان قد
يلزمان المحل على سبيل البدل اي يكون احدهما بعينه لازما للمحل فيمتنع خلو المحل عنهما كالصحة
والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والحركة
الى الوسط فانهما ضدان وليستا معا فيتعاقبان لان المشهور انه لا بد وان يتوسط بين كل حركتين
صاعدة وهابطة سكون وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج له قال
الخامس الى اخره اقول الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين
نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس
واحد وهو اللون وهو الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين
تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون
وكذا الاستقراء دل على ان المتماثلين لا يضادهما شيء واحد وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من
الوسط والسكون امران متماثلان يضادهما شيء واحد هو الحركة الى الوسط كما اعترف به الان
قال الفصل السادس الى اخره اقول الفصل السادس في العلة والمعلول وفي
هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا وهي اربعة لان
ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او لا يكون جزءا منه والاول اما ان يكون
الشيء به بالقوة وهو المادة ويسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها
قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية
الفاعل وهو الداعي الغائي اذ العلة الغائية هي الذي اوجب الفاعل ايجاد المعلول او الثاني ما لم
يتصور فلا يوجد السرير لم يوجد وفي الحصر نظر قال الثاني في تعدد العلل و
المعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود
الشيء اذا عرفت هذا فنقول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة واما ان
يعرض الثاني والا استغنى المعلول بكل واحد من تلك العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو

لو اجتمعت العلل فلو تحققت احدى العلتين وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة فيستغني بهذه العلة عن العلة الثانية وكذلك يجب صدوره عن العلة
الثانية عند تحققها فيستغني بالعلة الثانية عن الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما ومحتاجا
اليهما معا وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مضادة
السواد البياض تماثل مضادة البياض السواد مع انهما معلولتان لذات السواد والبياض
وهما مختلفان وفيه نظر والمركب قلت يتعدد آثاره اي يجوز ان يصدر عنه آثار مختلفة كالافعال
الصادرة من الانسان وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات كالنفس الناطقة
فانها تصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي آلاتها او
تعددت المواد كالعقل الفعال فانه تصدر عنه آثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد
والقوابل وان لم تتعدد الآلات ولا المواد فيمتنع تعدد آثار البسيط عند جمهور الحكماء وتمسكوا
بانه لو صدر عن البسيط امران لمصدرية هذا غير مصدريته ذاك اي مفهوم كونه مصدرا لاحدهما
غير مفهوم كونه مصدرا للاخر لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الاخر فان دخل هذان
المفهومان او احدهما في ذات البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة تركب البسيط وان
خرج كل واحد من المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات
الملزومات وح يعود الكلام في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير كونه
مصدرا للمفهوم الاخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب بان المصدرية من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج
كما سيجيء فلا يرد فيه التقسيم المذكور وعورض متمسك الحكماء بان الجسمية تقتضي الحصر اي
الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها والاول غير
الثاني فيكون البسيط مصدرا لامرين فبطل قول الحكماء وانما قال قبول الاعراض الوجودية
لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جل ذكره واجاب
الحكماء عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الجسمية بسيطة بل هي مركبة من المادة والصورة
واذا كانت مركبة فلا يرد نقضا قال الثالث في الفرق الى اخره اقول
البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الفرق بين جزء المؤثر وشرطه هو ان جزء المؤثر
ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا نفس ذاته كاليبس للنار
بالنار

فان يبوسة النار غير متوقف عليها بل على يبوسة النار فيها كما يتوقف عليها قال الرابع
قبل الشيء الواحد الى اخره اقول البحث الرابع قبل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
معا لان القابل من حيث انه قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل
من حيث هو فاعل يستلزم المعلول لان نسبته الى المعلول بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا
وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد قلت في الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لم يفد الا ان القابل من حيث هو قابل
لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا اذ
اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما وباعتبار الفاعلية
يكون مستلزما وهذا ليس بمنكر اذ عدم استلزام الشيء امرا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار
آخر انما المحال استلزام شيء شيئا وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولاجل ما ذكرنا قيل
نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني هو
ان القول في ان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق قال **الباب الثاني في الاعراض**
وفيه فصول الاول في المباحث الكلية اقول هذا هو الباب الثاني الذي في مباحث الاعراض
وفي هذا الباب فصول قال الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض وهي المباحث
التي لا تختص بنوع منها وهي خمسة البحث الاول في تعداد اجناس الاعراض المشهور انحصار
الاعراض في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى كما
منفصلا والمقادير ويسمى كما متصلا فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته وسيجيء
مثاله في الفصل الثاني لهذا الباب حيث يبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فقولنا لا يقبل القسمة لذاته
احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم
ان المصنف والسمرقندي قد غفلا عن هذا حيث ان يزاد في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة
لذاته وهو قولنا ولا اللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو سهو منهما وثالثها الاين وهو حصول
الشيء في المكان ككون زيد في الدار فقولنا في المكان احتراز عن متى وانما لم يذكر مثال الاين بخلاف
بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا
فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة

بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنه اى يكون نسبة تعالف لاجزاء لاجلها فى الموازاة والمحاذات
والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة بعض
اجزاء الشئ الى بعض احتراز عن الهيئة التى لا تحصل بسبب هذه النسبة كسائر الاعراض وقولنا
والى الامور الخارجة عنه ليخرج الانتصاب ثم الاستلقاء والانتكاس وسادسها الاضافة وهى النسبة العارضة
للشئ بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس
وقولنا بالقياس الى نسبة اخرى يخرج سائر الاعراض وسابعها الملك ويقال له الجدة وهو هيئة الشئ
الحاصلة بسبب شئ يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشئ وهو المتعمم
والمتقمص بسبب شئ اخر وهو العمامة والقميص فان كليهما يحيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله
وقولنا بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذى يكون فى يد زيد وقولنا ينتقل بانتقاله
احتراز عما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان هاتين الصورتين لا يقال لهما الملك فى هذا الاصطلاح
وثامنها ان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا فى غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل
وهو كون الشئ متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبى انه انما اختير اسمان
يفعل وان ينفعل لهاتين المقولتين دون اسمى الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان
على ما قطع سابقا وانقطعت حركته كالقائل لمن ارتعشت حركته هذا انقطع عنه وكذا يقال فى هذا النوع
احتراق بعد استقراره وحصوله واما ان يفعل وان ينفعل فلا يقالان على الشئ الا على حال الاثر فى
غيره والتاثر عن غيره وهذا كلام لا وجه له بحسب العربية ولا بحسب الاصطلاح الا بحمل وهو دلالة
الفعل على التجدد دون المصدر واما قال المصنف المشهور انحصار الاعراض فى المقولات
التسع لان انحصار الاعراض فيها غير برهانى بل مشهور عند ارباب الصناعة ومن المذاهب
الغير المشهورة ان المقولات تنحصر فى ثلاثة فى الكم والكيف والاضافة والعلم ان الوحدة
والنقطة خارجتان عن هذه المقولات وان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة
لاحتمال ان يكون كل واحد من هذه المقولات او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض
ليس جنسا لهذه المقولات لان عرضية هذه المقولات مفتقرة الى البيان فلو كان العرض جنسا
لهذه المقولات لكان ذاتيا لها وذاتى الشئ لا يثبت له بالبرهان قال الثانى فى امتناع
الى اخره اقول البحث الثانى من المباحث المشتركة بين جميع الاعراض فى امتناع الانتقال عليها
اجمع على امتناع الانتقال على الاعراض جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض.

محتاج الى محله بناء على ان التشخص امر سوى ماهيتها وتشخص افرادها ليس لنفس ماهيتها ولا
لشئ من لوازم تلك الماهيات والا يلزم انحصار انواع الاعراض فى الاشخاص اى لا يوجد من
كل نوع من تلك الاعراض الا شخص واحد المعلوم فى فصل الماهية لكن انواع الاعراض غير
منحصرة فى الاشخاص ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها لعوارضها الحالة فيها لان حلول
تلك العوارض فيها يتوقف على تعينها وتشخصها لان الشئ ما لم يتشخص لم يحل فيها العوارض
فلو توقف تشخصها على تلك العوارض لزم الدور واذا بطل هذه الاقسام علم ان تشخص تلك
الافراد بمحالها فلا ينتقل تلك الافراد عن تلك المحال اذ لو انتقلت عن المحال بطل عنها تشخصها فلم
يبق تلك الاعراض موجودة ولقائل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة امرا مفارقا فان
قلت نسبة المفارق الى الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص فرد معين والا لزم الترجيح
بلا مرجح قلت ممنوع لجواز ان يكون استعدادات تلك الاعراض فى قبول التشخصات
مختلفة وان سلم توقف حلول تلك العوارض على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس
حلول تلك الاعراض فلا يتاخر عن الحلول فيه بخلاف الجسم اشارة الى جواب سؤال مقدر
وتقريره ان يقال ما ذكرتم من الدليل يقتضى امتناع الانتقال على الاجسام اذ يقال تشخص افراد
الجسم ليس لماهيتها ولا لشئ من لوازمها والا انحصرت انواع الجسم فى اشخاصها ولا لعوارضها
الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها وهو لا يحصل لها فلا ينتقل افراد الجسم عن
محالها لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب
ان الامر فى العرض بخلاف ما فى الجسم لان مادته المعينة كما عرفت ايضا فى فصل الماهية فالحاجة
الى المحل ليس فى تشخصه بل فى تحيزه والتحيز حاصل باعتبار المحل قال الثالث
فى انقسام العرض الى اخره اقول البحث الثالث من المباحث المشتركة بين الاعراض
فى قيام العرض بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام
شئ هو حصول شئ فى الحيز تبعا لحصول محله فى ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض
بعرض وجب حصول عرض فى حيز تبعا لحصول عرض اخر فيه فلزم ان يكون المتبوع فى الحيز عرضا لكن
المتبوع فى الحيز لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك ضعيف اذ لا يلزم
ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة
فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل على ان المعنى القيام ما ذكرنا

وان علل تشخص الجسم

لا ما ذكرتم انا لكم علم ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تجرده تعالى وان سلم ان القيام
ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون غير محل العرض شيئا للجسم محل اخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في
الجسم بواسطة حلول محله وهو السواد في الجسم والسواد ايضا حاصل في الجسم بواسطة حلول محله وهو
الجسم في الجسم احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض لان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض فيجوز
قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل على قيام السرعة والبطء بالحركة دون الجسم هو ان المنعوت
بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وفيه نظر اذ ذلك انما يلزم
ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا قال
الرابع في بقاء الاعراض الى اخره اقول البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض
في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض تمسك في هذا المطلوب بدليلين
الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم العرض بالعرض اي لا يجوز ان يكون العرض باقيا
والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان العرض لا يزول بنفسه
اي لا يكون ذاته مقتضية لعدمه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا
الوجود ح فينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل بالبديهة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا يزول بالمؤثر موجب
وجودي كطريان الضد على المحل اي يكون سبب زوال العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد
الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلل عدم الضد الاول بوجود
الضد الطاري يلزم الدور ولا يزول ايضا بمؤثر عدمي كزوال شرط فان شرط العرض هو الجوهر
بان يقول عدمه لا يكون لامر وجودي ولا لعدمي لان عدمه ح يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط
ان كان عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر
وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر اخر لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان
المصنف اقتصر على الشق الاول من الترديد لاقتصاره على لزوم الدور وعدم تعرضه للزوم
التسلسل ولا يزول بالفاعل بالاختيار كما قال الله تعالى بعدمه لان الفاعل بالاختيار لا بد له من
ان يوجد والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا لا لذلك الاثر لا معدما وقد فرضناه معدما هذا خلف
فعلم ان العرض لو بقي لامتنع زواله ولكنه لم يمتنع زواله بالضرورة فلا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب
واجيب عن الدليل الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي وان سلم لكن
لم لا يجوز قيام العرض وما ذكرتم لبيانه قد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني بان عدم

العرض بنفسه ذات العرض بعد ازمنة اي بحسب عدمه في زمان معين بعد ان بقي ازمنة كثيرة
وهذا كما نعلم ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم نعلم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني
وايضا الالزام مشترك بان يقول زوال العرض محال لانه لا يزول لذاته ولا بمؤثر موجب وجودي
ولا بمؤثر عدمي ولا بالفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او يجب بان عدم العرض بنفسه بمؤثر مباين
عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا يكون طريانا للضد لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن
محله لا طاريا على المحل او بان عدم العرض بنفسه انتفاء شرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا
اذ انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان الاعراض
عند بعضهم قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز فيها ذلك كالحركات
والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها
فعند انقطاعها بعدم الباقي لزوال شرطه او بان عدم العرض بنفسه فاعل بالاختيار قوله
لا بد له من ان يوجد قلنا لم لا يجوز ان يكون اثره عدما متجددا اي يكون اثره نفس الاعدام
وقد تمسك النظام بهذا الدليل الذي ذكرناه من وجوه في امتناع بقاء الاجسام قال
في امتناع قيام العرض الواحد الى اخره اقول البحث الخامس في المباحث المشتركة
بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فنقول لجاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز
حصول الجسم في المكانين اي لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل
لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المكان والتالي باطل بديهة فالمقدم
مثله وفيه نظر اذ قياس الاعراض على الاجسام في الحلول في المحل غير معقول اذ لو صح لجاز
ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد
ولكن اجتماع العرضين في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد والحركة وايضا لجاز قيام العرض
الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك
المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بمحلين والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ
القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالي وايضا لجاز قيام العرض
الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة
لشخص افراد الاعراض هو المحل كما مر في بيان امتناع الانتقال على الاعراض لكن
اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد محال لما مر في بحث العلل والمعلولات فلا يجوز

فانّ العرض الواحد لمحلين وفيه ما فيه وقد عرفته وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات المتماثلة الحقيقية
كالجوار والقرب تعرض لامرين وتقوم بهما لان المتضايفين لابد لهما من رابطة يرتبط احدهما
بالاخر فالقائم باحدهما وجب ان يكون غير القائم بالاخر والا لكان كل منهما منقطعا عن الاخر وهو
محال فجاز ان يكون العرض الواحد قائما بمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما غير الاخر مع امتناع
الانقطاع لابد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف اعني الرابطة التي بها يتعسر انفكاك
بعض اجزاء الجسم عن الاخر عرض يقوم بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الاخر لما امتنع
عن الانفكاك كالمجاورين فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما عن الاخر لكن امتنع الانفكاك
المؤلفين فيكون التاليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو هاشم ان التاليف لا
يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف اخر قائم بهذا الثالث وباحد الاولين
وهكذا في الرابع والخامس الى غير ذلك لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف
بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين وليس كذلك واجيب عما ذكره ابو هاشم بان احالة عسر
الانفكاك الى احتياج التاليف الى الجوهرين ليست اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الاخر
فقط او الى الصانع الفاعل المختار احدهما بالاخر قال الفصل الثاني في مباحث الكم الى اخره
اقول الفصل الثاني في مباحث الكم الاول فيه ان الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل
والمتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه
مركب من الوحدات وليس للوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء او ينقسم الى
اجزاء مشتركة في حد واحد وهو الكم المتصل ان لم يكن قار الذات اي لا يجتمع اجزاؤها في
الوجود وهو الزمان فان فيه جزءا يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء كالحال فانه نهاية
الماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لان بعضها على سبيل التجدد والتصرم
وان كان قار الذات فهو المقدار وان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان
الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح ويقال له البسيط ايضا وبه ينتهي
الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي ويقال له الثخن ايضا اذ الثخن ما له
الثخن والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخن حشو بين السطحين
وهذا لا يكون الا جسما والثخن ان اعتبر به نزولا فهو عمق كما في الماء وان اعتبر به صعودا
فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المصنف ولا

العرض لا للطول

لكن العرض ايضا عمق لكونه بعدا مقاطعا للطول والطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل
الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم وتأخر وقيل الطول
هو الامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفلها وحافره
والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو
الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول
للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض اخر معه مقاطع له كان عرضا وان
فرض خطان ثم جاء ثالث مقاطع اياهما قيل العمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير
كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت قال الثاني في الكم اقول
البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون في نفسه كالمقادير الثلثة التي
مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان كان
كما متصلا بالذات كما مر فانه كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه مقدار الحركة قائم بالحركة
منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصل بالذات فالزمان منطبق على المسافة التي هي
كم بالذات ولهذا يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذا
الوجه تحت الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام
بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو كان كما متصلا
بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت
لا استحالة في ان يكون الشيء معروضا بما يعرض له من تلك المقولة شيء اخر فان الاضافات يعرض لها
الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات والاقربية العارضة له ايضا من الاضافات
الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما للكم المتصل كالجسم الطبيعي فانه محل للجسم
التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما للكم المنفصل كالمعدودات فانها محل للعدد وهو
كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا [illegible]
بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض
ما يكون متعلقا بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاجسام فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي
هو كم بالذات فتوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى انها متناهية
عددا او زمانا الا ان تلك القوى ذوات كمية في انفسها بل بحسب ما هي اثارها ولا متناهيها فان

القوة

يختلف بالزياده والنقصان بالاضافه الى عدد ما يظهر عنها او بالاضافه الى زمان بقاء الفعل قال
الثالث الى آخره اقول البحث الثالث في بيان عرضيه هذه الكميات وفي بعض
النسخ في عدميه هذه الكميات والثاني اولى اعني المتصل والمنفصل القاره وغيرها قال المتكلمون
الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقليه لا وجود
لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحده والمركب مما لا وجود له في الخارج لا يوجد في الخارج فالعدد
لا وجود له في الخارج وانه هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما
المقادير اعني الكم المتصل القار الذات فانها لا وجود لها في الخارج لان المقادير اما الخط او السطح او الجسميه
او حجم الجسميه بناء على ان الاجسام مركبه من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير امرا زائدا على الجسميه
حاله فيه والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح فيها لكونه
محلا للخطوط فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول
وعرض بلا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق فيه فيك
على هذا الدليل بانا لا نم انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو
كان حلولها في الجسم حلول السريان لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم
انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم اجيب بان المقادير من الاعراض السارية والنسبة في
السطح مثلا نقول السطح مثلا من الاعراض السارية لانه حال في الجسم وح ان لم يكن حاصلا في شي
من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم ضروره وان كان حاصلا في شي من اجزاء الجسم
فاما ان يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط فوجب ان يكون في كل الواحد من
تلك الاجزاء دامعا ارد من الجسم وهو باطل او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الواحد الاجزاء
فيقوم العرض الواحد بالمحال الكثيره وانه محال كما مر او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء لا بتمامه
بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شي من السطح وهو المعني بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو
المطلوب وانما قيد الاجزاء بالمفروضه لانه لو لم يقيدها بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود
الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضه ليكون متفقا اذ المعترض ايضا قائل
بالاجزاء المفروضه قال احتج الحكماء الى آخره اقول احتج الحكماء على ان
المقادير زائده على الجسميه بحجتين الاولى ان الجسم الواحد كالشمعه المعينه قد تتوارد عليه
المقادير المختلفه ومقدار عنه بان يجعل تارة كره وتاره مكعب الى غير ذلك مع بقاء الجسميه

المعينه لها والحاصل ان الامور المتوارده المتزايله غير الجسميه الباقيه في جميع الاحوال الثانيه ان الخطوط
والسطوح صفات للجسم التعليمي اي قائمه به والجسم التعليمي يتخلخل تاره ويزيد مقداره ويتكاثف تاره
اخرى فينقص مقداره والجسم الطبيعي باق على طبيعته النوعيه والمتغير الى الزياده والنقصان
غير الباقي في الحالتين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا كان
عرضا فصفاته اولى بان يكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاولى بانا لا نم ان المتغير المتوارد على الجسم
انما هو المقدار فانه بعينه للجسميه الباقيه كما لها اجزاء لها بل المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه بالمقدار
وذلك لانه اذا زيد في الطول يقع النقصان في العرض وبالعكس فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال
تختلف وذلك يقتضي كون الشكل زائدا على الجسميه دون المقدار اذ الشكل غير المقدار وعن
الاحتجاج الثاني بمنع المقدمات اي لا نم ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي لم لا يجوز
ان يكون من صفات الجسم الطبيعي سلمناه لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل
والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسنبطل قال الرابع الى آخره اقول البحث
الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا فلو كان قار الذات
لكان هذا اليوم بعينه يوم الطوفان فيلزم ان يكون الحادث في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان
وهو محال ضروره ولو لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما
لا يجتمع الا مع الزمان اذ يصح ان يقال حدث تلك الاجزاء في ان معين لا قبل ولا بعد ولا شك في
ان الآن والقبليه والبعديه امور لحوق الزمان فللزمان زمان آخر ويلزم التسلسل
واجيب عن هذا الاحتجاج بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر
انما هو بذاته اي بنفسه وحقيقته لا بزمان آخر وذلك لان الحقيقه المتجدده المنصرمه يستلزم
تصورها تقدم وتأخر للاجزاء المفروضه لعدم الاستقرار لا لشي آخر بخلاف ما حقيقته غير عدم
الاستقرار قال المثبتون الى آخره اقول فالمثبتون للزمان تمسكوا
في اثباته بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركه في مسافه معينه بقدر معين من السرعه وفرضنا معها
حركه اخرى مثل الحركه الاولى في تلك المسافه بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعه فان ابتداها
معا وتركهما معا قطعتا المسافه معا فتبين ان بين اخذ كل واحد منهما وتركها امكانا يسع لقطع
تلك المسافه المعينه على ذلك الحد من السرعه مثلا وبالامكان الآخر وان تاخرت الحركه الثانيه
عن الحركه الاولى واتفقتا في الوقوف وقطعت الثانيه من المسافه اقل مما تقطعه الاولى ضروره

وكذا انقطع الثانية من المسافة اقل مما تقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى اخذا وتركا وكانت
الثانية ابطأ من الاولى فاذن بين اخذ الحركة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة
وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين وبين اخذ الحركة الثانية وتركها امكان قطع
مسافة اقل من ذلك الامكان الاول ولكن بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان جزءا من الامكان
الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي
وهو مغاير لنفس المسافة فان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك يسبقه كان في هذا الامكان
وبقاؤه مع المسافة كما مر وما به التفاوت هذا الامكان غير المسافة وليس ايضا
نفس الحركة كما سيجيء فالزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب قال الثاني
الى اخره اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كون الاب
قبل الابن امر ضروري فتلك القبلية ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا
نعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون زائدة على وجود الاب وعدم الابن
وليست هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم
فيكون ثبوتية والقبلية اذن امر ثبوتي فيكون عارضه امر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب
واجيب عن هذين الوجهين بان هذه الامكانات المذكورة في الوجه الاول الذي زعم انها عبارة عن الزمان
امور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما مر فلا يكون الزمان موجودا في الخارج وكذا القبلية
المذكورة في الوجه الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك
وجود معروضها في الخارج فلا يتم مطلوبكم قال ثم اختلفوا الى اخره اقول
ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد اي قائم بنفسه
غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود لما مر
فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ معنى كون عدمه بعد وجوده
هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه
وهو محال ورد هذا الدليل بان المحال المذكور انما لزم من فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك لا يلزم ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك
الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام فالزمان
هو الفلك الاعظم وحل هذا ظاهر لان الاوسط غير مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام

معناه كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بهذا المعنى غير محيط بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج
ايضا لانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان
غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركة وضعف هذا القول ظاهر لانه ايضا قياس في الشكل الثاني من
موجبتين ولان الحركة توصف بالسرعة والبطء اذ يقال الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان لا يوصف
بذلك اذ لا يقال ان الزمان اما سريع او بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك
الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين
الدالين على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وكل ما كان قابلا لهما
فهو كم فالزمان كم ولا يجوز ان يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانتهى في الانقسام لان الكم المنفصل
لا بد من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن الزمان منقسم ابدا بناء على ان الجوهر
الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود
لما مر فيكون اجزاؤه انما توجد على سبيل التصرم والتجدد وكل ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان
كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا يكون تلك المادة هي المسافة لانه لو كان
مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها والتالي باطل لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان
قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين
في الزمان قد يتساويان في المتحرك والمتساويان قد يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة ايضا شيئا
من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان هيئة
للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة مقدارها الزمان يكون مستديرة
لان الحركة المستقيمة ينقطع عند المحيط والمركز والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد
وجوده بعدية زمانية فيتحقق عند عدم الزمان وجود الزمان وانه محال ويكون تلك الحركة المستديرة
اسرع الحركات لانا نقدر سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات وهو الحركة اليومية
اذ معنى قولنا زمان دور القمر شهر بالتقريب ان مقدار هذه الحركة ثمانية وعشرون مثلا
مقدار الحركة اليومية بالتقريب واذا كان الزمان نقدر سائر الحركات بسبب الحركة اليومية
فيكون الزمان مقدار الحركة اليومية بالذات ومقدار السائر الحركات بتوسطها كما ان
المقدار الموجود في خشبة الذراع نقدر تلك الخشبة اولا بالذات ثم نقدر سائر الاشياء بواسطة
كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار

حركة الفلك الاعظم ومبناها على ان قبول الملا واه بعض الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول
المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب الكمية وعلى الجوهر الفرد ممتنع الوجود في
الخارج حتى لا يكون الزمان كما منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا عن عوارض الذات فيلزمه
ان يكون المحل اما لاجل عوارضه الذات او لاجل حدوثه المحوج الى المادة كما او ما انا الى جميع ذلك في
تحرير الحجة وكل واحد من هذه المباحث التي مدار الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على
ان الزمان لا يستطيع وهو غير معلوم وما ذكرناه فيه من قدح ده يجب ان نعلم ايضا ان
لنا في مباحث الزمان تحقيقات ومباحث عميقة فقد تركناها لانا شرطنا على انفسنا في صدر
الكتاب ان لا نتجاوز حله قال الخامس الى اخره اقول المبحث الخامس في
المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان اخر
فلو لم يكن هذه الاماكن موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال من
العدم الى العدم محال وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لا يبعد الانتقال من العدم الى
العدم سيما والمكان خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب
ان ينتقل بانتقال المتمكن لانه جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك اذ لا ينتقل بانتقال
المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارج عنه وهو المطلوب والمكان عبارة عن
السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند شيخ ارسطو وهو
افلاطون عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه
لكان خلا فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو
المكان وعند المتكلمين عبارة عن بعد هذا شانه ولكن غير موجود في الخارج بل هو معروض
فعلى المذهبين المكان عبارة عن الخلا لكن الخلا على مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب
المتكلمين امر عدمي قال دليل الاول الى اخره اقول دليل ارسطو على ان
المكان هو السطح المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو رايه او الخلا كما هو مذهب افلاطون
والمتكلمين والثاني باطل لوجوه سنذكره فتعين الاول والوجه الاول من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا
لما قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين المدرستين ينقص عن
نفوعه العظيم من الذي بين جداري صفة فكذا المقدم وليس ايضا امرا موجودا كما هو مذهب

مذهب افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم تداخل البعدين
واتحادهما لتساويهما في المحل والماهية وجميع اللوازم وحينئذ يلزم ارتفاع الاثنينية وذلك غير جائز
اذ تجويز تداخل البعدين وحلولهما في محل واحد يفضي الى تجويز تداخل الثلثة والاربعة وهلم
جرا في حيز واحد يفضي الى تجويز تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال قال
الثاني الى اخره اقول الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي
المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان تجرد هذا البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا
للوازم ذاته والا لكان كل البعد مجردا وليس كذلك ولا للعوارض والا لكان البعد بحسب ذاته
مفتقرا الى المحل ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه
لعارض وهو محال لما مر على ان ما بالذات لا يزول بعارض قال الثالث الى
آخره اقول الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس امرا وجوديا اي المكان ليس
بعدا مجردا موجودا هو ان البعد الذي هو المكان ان كان مما يتحرك كان له حيز لان
الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز اخر فيكون ذلك الحيز هو ايضا بعدا فيفتقر
فيفتقر الى بعد اخر وذلك البعد ايضا الى بعد آخر وهلم جرا وكان هناك ابعاد متداخلة
الى غير النهاية وهو محال وان سلم وجود ابعاد متداخلة غير متناهية كان المجموع
تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لما عرفت الآن والمكان خارج عن المتمكن
فذلك المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو
باطل واذا لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد وان لم يكن
البعد مما يتحرك فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته وجب
ان لا يتحرك الاجسام لما في الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة وان كان المانع عن
الحركة شيئا مما يعرض للذات فطبيعة تلك الذات من حيث هي هي قابلة للحركة والبعد يكون
مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول بعينه ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول
وهو اما التسلسل او كون المكان امرا غير بعد قال الثاني الى اخره
اقول الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلا هو انه لو حصل خلا في الخارج
سواء كان بعدا موجودا او معدوما مفروضا لزم وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان
ساعة مثلا وزمان الحركة في ملا كالماء مثلا يكون عشر ساعات مثلا ليكون زمان الحركة

مع العائق اطول من زمان الحركة لامع العائق وزمان الحركة في ملا آخر قوامه يكون
عشر قوام الملا الاول اي يكون ادق من الملاء الاول عشر مرات يكون ايضا ساعة
لانه يكون نسبة رقة هذا الملا الى الملاء الاول كنسبة زمان الحركة في الملا الاول الى زمان
الحركة في الخلا لان المعاوق كلما كان ادق كان الزمان اقل فزمان ذي المعاوق اعني الحركة
في الملا الثاني كزمان عدم المعاوق اعني الحركة في الخلا هذا خلف قال الثالث
الى اخره اقول الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلا هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء
كان عدما او بعدا مفروضا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون
فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء
فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من الحصول في البعض الاخر لاستلزامه الترجيح من
غير مرجح اذ نسبة قوة الجسم الى جميع اجزاء الخلا وافراده على السوية واذا لم يكن حصول
الجسم في بعض جوانب الخلا اولى من الحصول في البعض الاخر فلا يسكن الجسم في بعض
جوانبه لان ايضا تخصيصه بالسكون في جانب منه دون جانب اخر يكون تخصيصا بلا مخصص
وهو محال ولا يميل الى جانب بالحركة لان الميل والحركة من احد الحيزين الى الاخر هو ترك الحيز
الاول وطلب الحصول في الحيز الاخر وذلك يستدعي اولوية ولا اولوية ههنا محال فعلم بانه
لو ثبت الخلا امتنع سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله قال واجيب
عن الاول الى آخره اقول واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
بان الزيادة والنقصان انما يحملها الخلاء على تقدير كونه عدما باعتبار الفرض على معنى
انه لو كان بين الجسمين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي بين
الصفحتين وذلك لا ينافي الامور العدمية وهذا جواب عن السوال الاول من هذا
الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين معا على تقدير ان يكون الخلاء بعدا
موجودا وحصل فيه الجسم لا يوجب تداخل البعدين واتحادهما اي حصول الجسم في البعد المجرد
لا يقتضي الارتفاع الامتيازيهما وذلك يقتضي عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما ان
واتحادهما حتى يفضي الى المحال وهذا جواب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بعدا موجودا واجيب ايضا بان ذات البعد من حيث هو بعد لا يقتضي الغنى
عن المحل ولا الحاجة اليه ولا يلزم من ان يكون تجرد البعد لعوارضه ان يكون مستغنيا

بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه بعارض فيلزم زوال ما بالذات لما بالعرض
فيكون محالا وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا
وايضا اجيب بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك ان لا يتحرك
الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن الحركة اذ امتناع حركة البعد حال كونه مجردا
لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة
فيها مادية وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا
قال وعن الثاني الى اخره اقول اجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي قدرا من الزمان لانه لو كان استحقاق الحركة الزمان
بسبب ما في المسافة من العائق فقط وجب ان يكون الحركة في الخلاء يقع لا في زمان لعدم العائق
المقتضي للزمان لكن ذلك باطل اذ كيف يصح ذلك والحال ان كل فعل وحركة فهي انما تدور
على مسافة منقسمة ويكون منقسمة بانقسام المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها
بعد وذلك لا يتحقق الا مع الزمان فعلم بان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا وذلك هو ساعة
بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال ويقتضي بحسب المعاوق قدرا اخر وهو
الذي يزيد وينقص بسبب رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة في الملاء الاول اعني عشر ساعات
انما يكون ساعة بازاء الحركة فيكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية
لهذا القدر من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوقة في الملاء الرقيق عشر المعاوقة
في الملاء الاول فيقتضي عشر زمان المعاوق الاول وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة
في الخلا وزمان الحركة في الملاء الثاني مستويا فلا يلزم المحال ونقول الحركة ان اقتضت
لذاتها قدرا من الزمان لم يتم دليلكم لما ذكرنا وان لم يقتض الحركة في الخلاء يقع لا في الزمان
والحركة الواقعة في الملاء الرقيق تقتضي قدرا من الزمان فلا يكون الحركة مع العائق كهي
لا معه فلا تتم ايضا قال وعن الثالث الى اخره اقول واجيب عن
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه تمكنا والمقدار العالم
بحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا بلا مرجح وانما يلزم ذلك انه لو كان هناك موضع
اخر خال وهو ممنوع واما حصول بعض الاجسام اعني بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب
دون بعض كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فلما بين ذلك البعض من الاجسام

وذلك من الجوانب من الملائمة والمنافرة فان الارض بحسب طبيعتها وثقلها تنافي المحيط
ويلايم المركز ولما بينهما من اقتضاء القرب والبعد فان طبيعة بعض الاجسام تقتضي
القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام تقتضي عكس ذلك قال
وعورض الى اخره اقول عورض دليل ارسطو على ان المكان هو السطح بان قالوا
القول بالسطح باطل لانه لو كان حقا لتسلسل الاجسام الى غير النهاية لكن التالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان للجسم
الحاوي مكان اخر لان كل جسم فله حيز بالضرورة فذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم اخر
ويكون ذلك الجسم الاخر مكان اخر وهكذا نقول في ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من التسلسل
وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء
عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل حسا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان ح عبارة
عن السطح المذكور لكانت الحركة عبارة عن سطح متوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك لكان الحجر
الواقف في الماء عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا ومتوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك
لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال سكون الحجر الواقف في الماء عند جريان
الماء عليه عبارة عن بقاء نسبته ومسامتته مع الساكنات واذا كان كذلك بمفارقته لسطح
وتوجهه نحو سطح آخر لا ينافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم مع الساكنات معلل بسكونه
اذ لو تغير نسبة هذا الجسم الى الساكنات بانه لانه ساكن واذا كان كذلك فلا يكون السكون
عبارة عن بقاء نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة عن المعلول وايضا
لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور للزم ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن
على حاله اذا تكعبت شمعة مدورة فان المكان يزداد لان السطح المحيط بالدائرة اصغر من
السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال والمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند
التكعيب وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرية فان المكان ينقص لما ذكرنا
والمتمكن باق على حاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن على حاله محال
فالمقدم مثله وفي هذه المعارضات اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح
المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لم ينته الى جسم ليس له مكان
وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانه ان الحركة

هي عبارة عن مجرد ومعنى وجود السطح بل عن ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه غير
متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانا لا نسلم بقاء المتمكن على حاله فان
الشمعة لما خالف مقدارها حال كونها كرية لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا
على حاله في الحالتين ضرورة قال والدليل الى اخره اقول الدليل على امكان
الخلاء امران الاول هو انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد انطباقهما دفعة لخلا
الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل اليه من الاطراف فحال كونه على الطرف
يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة ولا تحصل في آن بل في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل
الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني انه لو لم يحصل في الخارج خلاء لكان العالم
كله ملاء فاذا تحرك بقة فلا يمكن ان تنتقل الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان
مملو فذلك الجسم الذي كان في المكان الذي انتقل اليه لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل
وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف حركة كل منهما عن مكانه على حركة الاخر عن مكانه
فيلزم الدور وانه باطل ايضا او انتقل عن البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من
حركة بقة تدافع جملة العالم وانه باطل بديهة لانا نقول لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملو
والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان اخر ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي
وراءه ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان المادة قابلة للمقادير المختلفة فيخلع مقدارا اكبر
ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال مقدار وحصول مقدار اخر فرع على وجود الهيولى
وعلى عرضية المقدار وكلاهما ممنوع قال الفصل الثالث الى اخره اقول
الفصل الثالث في الكيف وقد عرفت تفسيره والاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في اقسام
اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية اي
المختصة بذوات الانفس والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات
اي الكيفيات الاستعدادية وسيجيء امثلتها مفصلا اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة
ففيه مباحث المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة نقول الكيفيات المحسوسة ان كانت
راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات
وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحواس عن هذه
الكيفيات اولا وانما اعتبر الاول لئلا يخرج عنها ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال

والحركات ذا تشكل بالالوان التي ينفعل عنها الحس بواسطة الضوء اذ هو شرط لوجودها لا للاحساس
لها وفيه نظر اولان الكيفيات المحسوسة تابعة بالانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل
وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة لشخصها للمزاج العسلي ضرورة وان حلاوة العسل بكونه في
مادة تكونت عسلا والعلة الفاعلة لاحداث الحلاوة لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او
تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار او برودة الماء فان الحرارة التي في النار ليست لشخصها تابعة لمزاج
الجسم المركب الحادث بل التابع لمزاجه حرارة موافقة لحرارة النار بالنوع فالحرارة التي في النار تابعة
لنوعها لمزاج الجسم المركب لا لشخصها وكذا القول في برودة الماء والكيفيات المحسوسة
تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي التي تدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربعة كيفيات اولية لتكيف البسائط بها اولا وبتبعية البسائط
تتكيف بها المركبات ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى
المبصرات وهي التي تدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي التي
تدرك بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي التي تدرك بحس الذوق وهي
الطعوم والى المشمومات وهي التي تدرك بحس الشم وهي الروائح قال الثاني الى آخره
اقول المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
وابينها فلا حاجة الى تعريفهما والحرارة تخص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث
ان الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب ولا شك انه مركب من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة
ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض تصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل
للخفة والتصعد من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ثم ان
كل واحد من تلك الاجسام يميل الى احيازها الطبيعية فينضم كل جزء الى ما يشاكله
في النوع بمقتضى طبعه اذ الجنسية علة الضم فالجزء الهوائي ينضم الى الهواء والمائي الى الماء
والارضي الى الارض فلذلك ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات الا اذا
كان الالتحام بين البسائط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا دون التفريق ان كان اللطيف
والكثيف متقاربين في الاعتدال لانه اذا اخذ عمل الحرارة فيه لم تقو على التفريق لما بين الجزء
اللطيف والكثيف منه من التلازم والتجاذب وكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه
الكثيف الى الاسفل فحدث حركة دورية وسيلان كما في الذهب وشدة تليينا فقط ان كان

الجزء الكثيف غالبا على اللطيف اعلمه في الغاية كالحديد اذ لو كان غالبا في الغاية لم تقو الحرارة
على التليين ايضا كالطلق وتفيد تصعيدا بالكلية ان قويت الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر
من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر تركيبا قويا والاشبه بالحق عند المصنف ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع الحيوة دون النارية
وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية اذ الاعشى يتاذى من
حرارة الشمس دون النار وعلم مما ذكر مغايرة الحرارة الفائضة عن الكواكب للحرارة الغريزية وقيل
الحرارة الغريزية حرارة الجزء الناري في الجسم المركب والمنكسر سورتها بالمزاج وقد تحدث
الحرارة بالحركة ودليل الحدوث التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة
التي هي غير النار فصارت نارا بسبب حركات الافلاك لان العناصر الثلاثة في مقعر الافلاك
كالنقطة بالنسبة الى البحر المحيط والتلازم الكل في الملزوم مثله لانا نقول ليس الافلاك بالسخونة
المعروفة فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا تسخن ما جاوزها من العناصر والحاصل ان حر
ان المدعى هو الحركة تحدث الحرارة فيما تقبلها فلا ينتقض بالفلك لما ذكرنا قال واما
البرودة الى آخره اقول اما البرودة فقيل عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا
فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل بينهما وبين الحرارة تقابل العدم والملكة ومنع هذا
القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة
او نفس الجسم وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به ولا الجسم
ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة نفس الجسم لكنا ندرك
الجسم دون البرودة كالجسم الحار فلا يبطل ما ذكرتم قال واما الرطوبة الى
آخره اقول فقال الامام الرازي انها هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة
عبارة عما ذكرتم فيكون العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق بالجسم من الماء لانا نقول
ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف
للرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وذلك في الماء اكثر على ان
شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق
والماء اسهل التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في العسل

وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل وسهولة تركه فيلزم أن يكون النار أرطب لكونه
أرق فيلزم أن يكون أقبل للتشكل وأسهل للترك وفيه نظر والرطوبة بهذا التفسير غير السيلان وإن
السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا
حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا ولو استحال أن يكون التراب رطبا ويلزم من ذلك أن لا يكون الماء
سيالا عند الحكماء لأنه ليس مركبا من أجسام متفاصلة في الحقيقة إذ هو متصل واحد كما هو عند الحس
عندهم وإذا عرفت تفسير الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على اختلاف الرأيين حتى لو كانت الرطوبة
عبارة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة
التشكل وسهولة الترك لكانت اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك له
قال واما الخفة الى آخره اقول واما الخفة فهي قوة يحس من محلها بواسطتها
مدافعة صاعدة والثقل قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة هابطة والخفة والثقل يسميهما
المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي
إذ لو وجد الميل فاما أن يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز آخر ويلزم أن يكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو باطل أو يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل
وهو محال والى ما ذكرنا أشار بقوله لا يستلزم المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا
وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي الإرادة كاعتماد الإنسان على غيره دفعة وقد
يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير ذي إرادة كميل الزق المنفوخ
المسكن تحت الماء ولم يتعرض المصنف لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه
عن غير الجسم المتحرك بتلك الحركة كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان أحدهما طبيعي
والآخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى السفل فان فيه ميلا طبيعيا الى السفل
وميلا قسريا وهو مدافعتنا إياه ولذلك كانت الحركة أسرع مما إذا تحرك بطبعه الى
أسفل وحده وكما في الإنسان المنحدر فان ميل بدنه بواسطة غلبة الثقلين غلبة الى أسفل
وذلك ميل طبيعي ثم ان ميل النفساني أيضا يعين على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان
الى جهتين إن فسرنا الميل بموجب المدافعة لا بنفس المدافعة لأن المدافعة الى الشيء الواحد ثمن
والمدافعة عنه استحال اجتماعهما والعلية ضرورية لأجل اجتماع الميلين الى جهتين على
تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة يختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة

واحدة إذا اختلف الحجران في الصغر والكبر ان المعاوقة من قبول الحركة من القاسر في الحجر الكبير
أعظم منها في الحجر الصغير وفيه نظر لجواز أن يكون المعاوق هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك يلزم
اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء قال والصلابة الى آخره
أقول الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان [illegible] نقصان
ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع
الأجزاء والخشونة عبارة عن لا استواء وضع الأجزاء بأن يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض فعلى هذا
التفسير يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع وهو ظاهر المراد إذا فسر الملاسة بكيفية
تابعة لاستواء والخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الأجزاء فانهما يكونان من مقولة الكيف
دون الوضع وهو المراد من قوله إلا إذا فسرنا بكيفيتين تابعتين للوضع قال الثالث
الى آخره أقول البحث الثالث في بعض المبصرات وهي الألوان والأضواء أما الألوان
عند الإمام فمن أظهر المحسوسات ماهية أي حقيقة وهليته أي وجودا فلا يحتاج الى التعريف
وقيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فإن كلا منها يرى أبيض بسبب تركبه من أجزاء شفافة
صغار خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء دون ازدحام بعضها فلا يكون البياض لونا حقيقيا وفي المثال الثالث
نظر والسواد يحصل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه فلا يكون السواد أيضا لونا
حقيقيا وح فلا ألوان لا حقيقة لها وأجيب عن هذا القول بأن ما ذكرتم من مخالطة الهواء
للأجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء لا يكون أيضا سببا لحدوث البياض
والسواد أي يكون لحدوث البياض والسواد أسباب منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك أن
لا يكون البياض والسواد من الألوان الحقيقية ولئن سلمنا أن البياض الذي يحصل من
مخالطة الهواء للأجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون
البياض لونا حقيقيا وإنما يلزم ذلك أن لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع
إذ البياض يحس فيما لا يعقل فيه ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فإنه يحس فيه البياض
وليس ذلك لمخالطة الهواء فيه لأنه يصير بعد الطبخ أثقل مما قبل وكلبن العذراء وهو دواء كاللبن
الرائب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يحل فيه ويصفى الى أن يبقى الخل في غاية الصفاء

مخلوطا بما طبخ فيه المرداسنج بعد ما طبخ فيه الثلج مصفى غاية التصفية فان ذلك الدواء آخف
بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على ان الهواء سببه والمشهور ان اصل الالوان
هو السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان بها والحمرة والصفرة والخضرة
وحقيقة الحال غير معلومة بحسب الوقوف قال وزعم الشيخ الى آخره اقول زعم
الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لانا لا نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس
بالالوان ح اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني وهو معاوقة الظلمة عن الابصار
باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق عن شيء فتعين الاول وهو عدم الالوان
وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان
لا لوجودها فلذلك لا نرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه قال
فرع الى آخره اقول هذا تفريع على وجود الالوان والالوان قد توجد شديدة اذا كانت
صرفة كالبياض الذي لم يختلط به شيء من اجزاء السواد وتوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء
من لون مضاد لتلك الالوان اختلاطا لا يتميز مع ذلك الاختلاط لبعض تلك الاجزاء عن
البعض عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا قال واما
الاضواء الى آخره اقول واما الاضواء فنقول في التعريف قيل انها اجسام شفافة
تنفصل عن الجسم المضيء بذاته وتتصل بالجسم المستضيء لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها
من الكواكب وبدليل انعكاسها عما يقابل المضيء بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة
فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على
كون الاضواء اجساما بمنع الكبرى تارة بان نقول لا نم بان الاضواء متحركة ومنع دليل الصغرى
بان نقول لا نم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرأيناها كذلك في وسط المسافة بل الاضواء
تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شيء عال يسبق الى الوهم انها منحدرة
ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط
القابل المقابل للمضيء بذاته والثاني عورض هذا القياس بقياس دال على ان الاضواء لو كانت اجساما
متحركة لمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة ضرورة ولا تحصل الا [illegible] من تلك
الجهة وهو باطل والثاني ان الاضواء لو كانت اجساما فان كانت محسوسة ستر ما تحتها ضرورة لو كانت
وكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا

وهو باطل حسا وقيل ان الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون
كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون اما لانتفائه او لانتفاء شرطه قال
ثم ان منها الى آخره اقول ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء
الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان
ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء
الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضيء بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول القوي
ضياء كما نطق بهما الكتاب الالهي حيث قال وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى
الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المكتسب بالضوء كما في الهواء الذي على وجه
الارض في وقت الاسفار فان قلت لو كان الهواء الذي على وجه الارض ح مضيئا لوجب ان يحس
بضوئه كما يحس بضوء الجدار المضيء قلت انما لا يحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء لضعف لون الهواء
دون لون ضوء الجدار وفيه نظر واما الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها فكانه شيء يفيض
منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس في الرائي وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا
من الغير يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضع في مقابلة الشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على اللمعان
الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال والظلمة الى آخره اقول الظلمة
عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة
وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع التفسير
الثاني للظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة
نارا توقد بقربه ولا يرى ما حول تلك النار والثاني باطل فلا يكون الظلمة مانعة عن الابصار وللقائل
ان نقول الظلمة كيفية تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيطة بالرائي دون المرئي
فلا يرد النقض قال المبحث الرابع الى آخره اقول المبحث الرابع في بحث المسموعات
وهي الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفية تعرض الاصوات فيتميز بعضها عن بعض مثله
في الثقل والخفة تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير الذي لم يذكره المصنف عن طول
الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان ذلك التميز ليس بمسموع وهو ظاهر وعبارات
زاد لفظة مثل بعد قوله عن بعض كما ذكرنا ان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث
يتميز عن مرة في الحدة والثقل والحروف تنقسم الى قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين

وهي مشهورة والقسم مصمت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فغني عن التعريف
والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهوا وهو حالة تشبه تموج الماء اعني الامر
الحاصل بالمداولة بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج ايضا انما يحدث
بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل
على ان القرع والقلع علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج عند وجودهما ويعدم
بعدمهما وكذا الكلام في جميع التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا ضعيفا لا يفيد الا
غلبة الظن بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم فانما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع صور
المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء لوجد التموج بدون
الصوت قال المصنف المشهور ان السبب الاكثر للصوت هو التموج ولم يقل السبب
للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهوا الحامل للصوت
الى الصماخ والدليل عليه من وجوه الاول ان الهوا الحامل للصوت يميل من جانب الى اخر
بسبب هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهوا الى الصماخ
لما تشوش سماع الصوت والتالي باطل بالتجربة فكذا المقدم مثله الثاني ان الاحساس
بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت في ضرب الفاس على الخشبة
فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهوا الى الصماخ لما تاخر سماع الصوت
عن ضرب الفاس والتالي باطل فكذا المقدم الثالث انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ
انسان وتكلم فيه لم يسمع غير ذلك الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت
ايضا من لا يصل الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود
فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو
صوت يحصل من انصراف هوا متموج عن هيئته وشكله ويكون الانصراف عن جبل او
جدار املس بسبب مقاومتهما الهوا المتموج الموجب لرجوع ذلك التموج على هيئته قال
الخامس الى اخره اقول المبحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الحامل للطعم اما
ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل من التقادير الثلاثة فالفاعل
فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما والحار يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم
اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة يفعل في الكثيف

عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة و
والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة
هكذا ذكره الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن
على ما ذكره فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي كتاب القانون
في بحث الاغذية جعل فاعل الحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر لم ينبه له احد فان قلت
التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز عدها من الطعوم قلت التفه قد يطلق على ما
ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لشدة تكاثفه
لا يتحلل منه شيء يخالطه رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى
يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون الاول
وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض وكاجتماع المرارة
والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة قال السادس الى اخره اقول البحث
السادس في المشمومات ويسمى الشامة وهي الروائح فنقول الروائح الموافقة للمزاج تسمى
روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها والروائح المخالفة للمزاج وتسمى الروائح منتنة
كالروائح الكريهة التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار
ما يقارنها من الطعوم فليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا من احدى الجهتين المذكورتين
وسبب الاحساس بالروائح وصول الهوا المختلط باجزاء الهوا المتكيف بكيفية الروائح الى
المشموم وقيل سبب الاحساس وصول الهوا المختلط باجزاء متحللة عن ذي الرائحة وهو باطل لما
سيجيء في الفصل السادس من الفصل الثاني من هذا الباب قال واما القسم
الثاني الى اخره اقول واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية
فهي الكيفيات المختصة بذوات الانفس والمصنف قد ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة
والمرض والادراك وكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة فما
كانت من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليست راسخة سميت حالا كالكتابة
فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان هذه الكيفيات
في مباحث قال الاول في الحيوة الى اخره اقول البحث الاول في الحيوة
الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال

الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس وقال اخرهي قوة التغذية واستدل الحكيم
ابو علي في كتابه الموسوم بالعلائي على ان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو
المفلوج حي والا لوجب ان يعرض له ان يعفن ويفسد ومع ذلك ليس بحساس فعلم ان قوة الحيوة
مغايرة لقوة الحس وبالعضو الذابل حي لما ذكرنا وليس بمتغذ والا لم يكن ذابلا والنبات متغذ وليس
بحي فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية ومنع استدلال الشيخ بان عدم الفعل لا يستلزم عدم
القوة لجواز ان يمنع القوة عن الفعل عايق فعلى هذا يجوز ان يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو
المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي عنهما وح لا يلزم ما ذكرتم
التغاير بين قوة الحيوة وبينهما لان تلك القوة عبارة عما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج
والعضو الذابل فاقد القوة الحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل
لانا نقول لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل القوة عبارة عما من شانه التاثير بالفعل ولو سلم
ان المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا تطلق القوة على ما من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل
ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشيء وانتفاؤه ومنع استدلال الشيخ بان القوة الغاذية للنبات
مخالفة بالذات للقوة الغاذية للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون مشتركة في
الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود
الحيوة وذهب باقي المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند
الحكماء الجسم المركب من الطبائع الاربعة وعند المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون
الحيوان اقل منها ومنع المتكلمون قول الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كان وجودها مشروطا
بالبنية الصالحة لكانت قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزاء
فان اتحدت الحيوة اي يكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد حالا في محال
كثيرة وهو محال وان تعددت الحيوة اي تقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل
جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر والا لم يكن الحيوة مشروطا بالبنية الصالحة واذا كان
يلزم الدور وانه محال ايضا وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع كل واحد واحد فالحصر ممنوع لجواز
قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من
قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من
شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية

لتضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والموت مخلوق والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن
عدما يكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى من الخلق ههنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم
ما ذكرتم قال الثاني الى اخره اقول البحث الثاني في الادراكات اما ان يكون
ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة واما ان يكون باطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد
عرفت معناهما في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اي التصديق
الجازم بالنسبة من طرفيه لموجب اي دليل او لا يكون لموجب والثاني اي التصديق الجازم الذي لا يكون
لموجب هو التقليد والاول اي التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي
تعلق التصديق اليه نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض
بوجه وهو العلم والثاني اي التصديق غير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن
متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم وهذه التعريفات والتقسيمات مخالف للمشهور
قال والتصور الى اخره اقول ذهب الحكماء الى ان التصور اي العلم هو
وجود صورة المعلوم في العالم اي في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الذي يدل على
وجود هذه الصورة اعني صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعلوم الخارجي كشريك الباري
تعالى وجبل من ياقوت ونميز عن غيره ونحكم عليه بالاحكام الثبوتية وذلك التميز لا يتحقق الا مع
ثبوت ذلك المعدوم الخارجي اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت
في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو صح
ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة
والاستقامة والاستدارة لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها والتالي باطل اذ لا يلزم
اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لا نم التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة
الذهنيتين وكذا بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بين ماهيتهما في الخارج وان سلم
فلا نم ان الذهن يقبل الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل
لها المواد الجسمانية قال والحق انهم الى اخره اقول والحق عند المصنف ان
الحكماء ان ارادوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الامر المتخيل في المرآة اعني يكون
شبيهة بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا يكون حالة في المواد ولا يكون متصفة بصفات
الوجود الخارجي فيحتمل ان يكون حقا وان ارادوا انها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية

المتصور

فبطل لوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل يقوم به وهو الذهن و
اي الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثاني ان الشيء
قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس الناطقة مدركة ذاتها فلو كانت صورة المعلوم الحاصلة في
العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله
لزم اجتماع المثلين وانه باطل لا اتحاد العاقل والمعقول و ... واحد لان العاقل هو الذي
حضر عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم والعاقل بهذا التفسير اعم من الذي حضر عنده
ماهية هي عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم
التغاير واذا العاقل والمعقول واحد لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بديهة واذا
كان محالا فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له في تمام الماهية
وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم ورد بتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب
تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين في هذا التفسير يشكل بتعقل الشيء نفسه فان تعقل الشيء
نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل العلم صفة وجودية توجب العالمية والعاقلية حالة
لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعدد صفة
بالمعلومات تغير في ذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين شيء واحد وبين الاشياء الكثيرة تعلقات
كثيرة قال فرعان الى اخره اقول هاهنا مسئلتان فرعتا على القول بالصورة
الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة العقلية الموجودة في العقل تفارق الصورة
الخارجية الحالة في المادة في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست
بمحسوسة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة اذا حصلت فيها صورة
امتنع ان يحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة
العظيمة يجوز حلولها في العاقلة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية مندفعة وزائلة بحصول
صورة اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال الصورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة
العقلية الفرع الثاني هو ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية
فان كل موجود في الخارج متشخص لا على معنى ان الصورة الموجودة في العقلية كلية في
نفسها فان الصورة الموجودة في العقل صورة جزئية فيمتنع تصورها لا شتراك فيها بل
هي كلية اما لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي او لانه نسبة هذه الى كل واحد من افراد

من افراد ذلك النوع المتصور بتلك بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة
الحاصلة منه في ذهننا نسبته الى زيد وعمرو سواء اذا حذف مشخصات كل فرد فانه بعد
الحذف يكون مساويا للصورة ما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بهذه الصورة
امر كلي نظر لان المعلوم بهذه الصورة ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكر من
تعقله وان كان امرا موجودا في الخارج فاولى ان لا يكون كليا وبتقدير كليته بطل الفرق
قال والعلم اجمالي الى اخره اقول والعلم اما علم اجمالي يتعلق ذلك العلم
بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدا لتفاصيل تلك الامور كمن استحضر مسئلة يعقل
عنها ليسال عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدا التفاصيل لتلك الاشياء التي كانت متصورة
على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة مفصلة
الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل ان تصور شيئا فعلا
فتفعله واما علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته قال مسئلة الى اخره
اقول هذه المسئلة كالتتمة لمباحث الادراك اعلم ان هذا فنقول للنفس في
الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو بعد كون ادراكات النفس
بالقوة كما يكون لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية ان يحصل للنفس
البديهيات بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه منها لمشاركات ومباينات وتهيؤها
لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف
قد بيناه في الاصطلاح المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات بحيث يتمكن من استحضارها
متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان يستحضر النفس النظريات
ويلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل المستفاد قال البحث الثالث في القدرة
الى اخره اقول البحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه وقيل
القدرة هي مبداء الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا اي على التفسير لكونها مؤثرة على
وفق الارادة وهو ظاهر وكونها مبداء للافعال المختلفة التي هي التغذية والتنمية وتوليد المثل
والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من جعل القوة الفلكية شاعرة ومدركة على التفسير
الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل الخسة

بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية
قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية والتوليد المثل
لا على التفسير الاول لكونها غير ذي ارادة والقوة العنصرية خارجة عن القدرة بالتفسيرين
لكونها غير ذات ارادة ولكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان
المزاج من جنس الحرارة والبرودة وما ثير المزاج يكون من جنس تاثيرهما والقدرة ليست
كذلك اي ليس تاثيرها من جنس تاثير الحرارة والبرودة لان تاثيرها الفعل وفيه نظر
لانه ان اراد بكون المزاج من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فمسلم ولا
يلزم من ذلك ان يكون تاثيره من جنس تاثيرهما وان اراد كونه من نوعهما فممنوع والقوة
مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة الحيوانية او على نهج واحد كالقوة العنصرية
وهو المراد بقوله مطلقا وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا اذا كان المراد بالقوة
القوة القسيمة للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا الاستعدادي لان القوة موضوعة
لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل فالامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق
لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان الاستعدادي
لكان بينهما ترادف والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
وفكر كملكة الكتابة فانه تصدر عنه كتب الحروف من غير سبق روية والفرق بين
الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء على معنى ان القوة العقلية
هي حال متى انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها
الارادة الى الضد الثاني حصل الضد الثاني بخلاف الخلق فان الخلق لا يكون كذلك وهو
ظاهر ومن منع مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة المستجمعة
للشرائط اي العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا لزم اجتماع الضدين
وانه محال والحق ان المراد بالقدرة العلة التامة زعم لصلوح القدرة الضدين ان
القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وانه محال والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم
والمراد بحب العباد لله تعالى ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن
الله تعالى ارادة اكرام الموسر ومثوبتهم على الطاعة والعزم نوع من الارادة اذ الارادة قد

قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة في الشيء الذي يتردد
او يتردد ان يفعله قال الرابع اللذة الى آخره اقول البحث الرابع في
اللذة والالم تصور اللذة والالم بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التمييز
بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وما هذا شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان
كان المراد بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما
فممنوع وان كان المراد هو ان كل حساس يدرك حصولهما له بالبديهة فمسلم ولكن لا يلزم من
ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تعريفهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم
وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه منافي ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التفسير
جعل اسم اللذة والالم اسمالما ذكروا اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا به ان ما ذكروه
حدلهما ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم
انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة في النفس ادراك الملائم او غير ادراك
الملائم وبتقدير المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما
او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما
والعجب ان الامام زعم ان تصورهما بديهي والتمييز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا
بديهي ثم شك في هذا المقام وقال انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره واذا
عرفت هذا فنقول لما اوردنا على ما اورده المصنف في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم
وفي تفسير الالم قولنا من حيث هو منافر لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم
بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة كما ان لذة الحلاوة ليست عبارة عن ادراك ذات الحلو
بل عن ادراكها من حيث هي حلو وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافر بل عن ادراكها
من حيث هي منافرة وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ
لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكروه لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي باطل لان
الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبالعثور على مال
فجاءة مع عدم تقدم هذه الامور بالم قبل حصولها والتالم بفقدها قال الخامس الى آخره
اقول البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة هي حالة او ملكة تصدر بسبب تلك
الحالة او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو العضو سليمة اما الحالة والملكة فقد مر

سنبينهما وأما باقي القيود ففيها أبحاث كثيرة لا يليق إيرادها فليطلبه من أرادها فليطالع
شرح القانون للأستاذ العلامة قطب الحق والدين الشيرازي رحمه الله وأما المرض فبخلاف
ما ذكر في تعريف الصحة أي عدم ذلك الحال أو الملكة فعلى هذا التفسير للمرض لا واسطة بينه وبين
الصحة وأما ما في الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والخجل وأمثال ذلك كالغضب والخوف
والجوع فغنية عن البيان لأن كل واحد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التميز بينه وبين ما عداها
كذلك وماهياتها أيضا تكون ضرورية وربما يحتاج إلى بيان دقيقه ما عرفته في أن اللذة والألم بديهي التصور
قال وأما القسم الثالث إلى آخره أقول وأما القسم الثالث من أقسام الكيف
فهي الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات المختصة بالكميات إما أن تكون عارضة وحدها
للكميات من غير تركب مع غيرها وحينئذ إما أن تكون عارضة للمتصلات أي الكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل فإنها من خواص المقادير وهو ظاهر وإما أن تكون عارضة
للمنفصلات أي للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والأولية والتركيب فإنها من خواص الأعداد وأما
الزوجية فظاهر وأما الأولية والتركيب فلأن الأولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده إلا
الواحد كالثلاثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالأربعة فإنها بحيث
يعدها الاثنان وهو غير الواحد وإما أن تكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة عن تلك
الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركب من الشكل وهو من الكيفيات غيرها
المذكورة وعن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة قال وأما القسم الرابع
إلى آخره أقول وأما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فتلك الكيفيات
إن كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة تسمى تلك الكيفية قوة وإن كانت استعدادا
نحو القبول تسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة قال الفصل الرابع إلى آخره أقول
الفصل الرابع في الأعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الأعراض وفي هذا الفصل
مباحث البحث الأول في تحققها أي في وجودها أنكر تحقق هذه الأعراض جمهور المتكلمين
إلا الأين فإنهم قالوا بوجوده ثم قالوا بيان أن هذه الأعراض ليست من الأمور الموجودة
في الخارج أنه لو وجدت هذه الأعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة ولو كانت
حاصلة في محالها لوجب حصولها في محالها من الأمور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول
آخر وينتقل الكلام إلى حصول ذلك الحصول في المحال ويتسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون

حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وأيضا منقوض بالأين احتج الحكماء على أن
النسب من الأمور الوجودية بأن الأعراض النسبية قد تكون محققة في الخارج ككون السماء
فوق الأرض مثلا فإن هذه الفوقية حاصلة في نفس الأمر ولا فرض ولا اعتبار وتحقق ههنا
وإذا كانت محققة في الخارج فهذه الأعراض من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية
وليست أعداما لأنها تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلا له لأن الشيء قد لا يكون فوق فيصير
فوق والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست ذات الجسم أيضا لأن الجسم لا يقاس إلى
غيره أي ليس ذاته مما يعقل بالقياس إلى الغير وهذه الأعراض معقولة بالقياس إلى الغير وهذه
الأعراض أمور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب ونوقض احتجاج الحكماء
بالفناء والمضي وتقريره أن يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب أمورا موجودة
في الخارج يلزم أن يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل
فالمقدم مثله أما بيان الشرطية فلأنا نحكم في اليوم الحاضر على أمس بأنه ماض وفان
فالمضي والفناء ليسا من الاعتبارات العقلية إذ الأمس ماض وفان في نفسه سواء وجد
الفرض والاعتبار أو لم يوجد وليسا من الأعدام لأنهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم
لا يكون عدما وليسا نفس ذلك اليوم لأنهما لو كانا نفس ذلك اليوم ليجتمعا حين تحقق
ذلك اليوم ولكن ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما
إذن أمران وجوديان زائدان على ذلك اليوم وأما بطلان التالي فإنهما لو كانا موجودين
في الخارج يلزم قيام الصفة الموجودة بالأمر العدمي لكونهما صفتين للأمر المعدوم وأنه
باطل قال الثاني الأين إلى آخره أقول يسمي المتكلمون الأين بالكون
وقالوا إن الكون جنس لأنواع أربعة أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أما السكون
فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد وأما الحركة فعبارة عن حصوله آنين فصاعدا
في مكانين أي كل آن يكون في مكان وهي قريب من قولهم الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد
أن كان في حيز آخر فعلى هذا من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد وأما من جعل
السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم
أنهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لأنه إن فسر
بما ذكرنا جاز ذلك إذ الجسم في أول زمان حدوثه لا يكون حينئذ ساكنا لكونه غير حاصل

في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الجسم بعد ان كان في حيز اخر واما اذا فسرنا السكون
بحصول الجسم في مكانه كما ان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون نوعا منه لكن
قال الحكماء الحركة كمال اول الى اخره اقول وقال الحكماء الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة
من حيث كون ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا امتنع حركته
ممكن حصول الحركة للجسم كان كمالا له اذ المعنى بالكمال هو فعلم بان الحركة هو كمال وبيان هذا الكمال اعني
الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال ليست الا التادي الى الغير كالوصول الى المقصد
بخلاف سائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه وممكن
الحصول للتادي التادي اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا له لكونه متاخرا عن الحركة فعلم
ان الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام باقيا كذلك يبقى شيء من الحركة والا لكان التوجه وصولا لا توجها
فعلم ان الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه لانها
ليست كمالا له في جسميته بل هي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصل هذا التعريف
قريب بما قال قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل
ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا وانما لم نفسر بهذه العبارة لئلا يناقش
في اللفظ قال وذلك قد يكون الى اخره اقول وذلك الخروج اعني الحركة
قد يكون في الكم كالتخلخل وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج كاشتعال الماء
من الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص الجسم من غير فصل عنه كاشتعال الماء من الذوبان
الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب ضم جسم اخر اليه على وجه يكون مداخله في
الاصل مدافعة اجزاؤه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة وكذا الذبول
وهو انتقاص يكون للجسم بسبب فصل جسم عنه كما للمسلخ وقد يكون في الكيف كاسوداد العنب
وتسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه فانها تختلف
نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه بالتدريج ويسمى حركة دورية وقد يكون في
الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر ويسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان حصول الجوهر قد يكون دفعة
لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية
اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا يكون ايضا في سائر المقولات
لانها تابعة للغير وفيها نظر وتنوع الحركة وعدمه وفي هذا المثل مذاهب ليس ذا الكتاب دفعه

دفعة تركناها خوفا من الاطناب من ارادها فليطالع المبسوطات قال ولا بد لكل الى
اخره اقول ولا بد لكل حركة في ان يتحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا وما
اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي تقع الحركة فيه من المقولات كالاين والكم والكيف
والوضع وما له الحركة وهو المحصول في المكان الذي للحركة متوجه اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان
هكذا فسره الكاتبي قول الامام في الملخص هذا التفسير غير صحيح لاجل ان المحرك الذي لا بد للحركة
منه وايضا الوضع فانما يصح ان لو كان المراد بالحركة هو الحركة الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك
لانه اعترف بان ما فيه الحركة اعم من ذلك بل المراد بما له الحركة هو المتحرك وح يستقيم ويتحقق الحركة
انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين لا مر ولذلك لم يتعرض للمصنف
لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما الحركة فيه اما وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن
واحدا لم يكن الحركة واحدة اذ الموضوع الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين واما وحدة ما فيه
الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة متشخصة وان اتحد الزمان والموضوع لانه
قد ينتقل الموضوع الواحد من مكان الى اخر ومع ذلك هو في آن واحد واذا كان كذلك لم
يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه وفيه نظر لان الاشتعال والنمو لكونهما حركتين يمكن ان يقعا في
آن واحد بل الصواب ان يقال في زمان واحد ولعل نسخة المصنف كانت كذلك الا ان
الغير انما وقع من الناسخين وبنى لتعدد ذلك اي للموضوع والزمان وما فيه الحركة اعد المبدا
والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد احدهما لتعدد الزمان ضرورة ولا يعتبر وحدة المحرك لان المحرك
الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا يبعد ان محركا يحرك جسما وقبل انقطاع تحريكه
يوجد محرك اخر كانت الحركة واحدة مع تعدد المحرك قال ويتنوعها الى اخره
اقول ويتنوع الحركة الى اجلا فيها بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة
كالهبوط والصعود فان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود هو المركز
ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة بان اتحد
المبدا والمنتهى كما حد الجسم الابيض من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى السواد تارة
واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار لتنوع المتحرك لان
تنوع الموضوع وتنوع الزمان اي قدر تنوعه بان يكون اخر او مختلفة بالماهية لا
تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في امر واحد وعارض واحد ومعروض

واحد محاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثوابها واختلاف الموضوعات مع
اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة واشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد وهو الحركة الواحدة
لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدارًا للحركة كما عرفت واختلاف الحركة بالجنس على معنى ان
كل حركة يكون داخلا تحت جنس مغاير للاخر يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة في الاين
والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات
مغايرة للاخرى باعتبار كون كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للاخر اعني الاين والكيف
والكم قال وتضادها الى اخره اقول وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك
وتضاد الزمان اذ لا تضاد فيه لما سبق لنا ان من المختلفات ما يجوز اشتراكها في امر واحد
وليس ايضا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد
الحركات لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالسواد اي الحركة من البياض
الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض متضادان
بحسب الذات واما بالعارض كالصعود والهبوط فان مبدايهما ومنتهيهما اعني المركز
والمحيط لا بحسب الذات لكن عرض لهما تضاد بحسب العوارض من حيث ان احدهما
صار مبدا والاخر صار منتهى ولقائل ان يقول ان المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض
ايضا لان كل واحد منهما مبداء ومنتهى فان قلت مبداية احدهما ايضا مبداية الاخرى
لكون احدهما مبدا للهبوط والاخرى مبداء للصعود وهما متضادان قلت لو تعلل تضاد
مبدايهما بتضاد الحركتين لزم الدور قال وانقسامها الى اخره اقول انقسام
الحركة يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة
لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام
الزمان وينقسم ايضا بانقسام المسافة لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة وهذا الانقسام يختص بالحركة المكانية وينقسم ايضا
بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل لزم انقسام الحال ضرورة
وفيه نظر واعلم ان هذا الانقسام لا يكون في الحركة الانية لان الجسم المتحرك ان لم يكن له
جزو بالفعل فظاهر وان كان فالحركة يعرض للجسم اولا لا بواسطة الاجزاء قال ولا بد
لها الى اخره اقول ولا بد للحركة من قوة يوجبها لان الحركة امر ممكن لا بد له من علة وتلك

القوة ان كانت نسبته تكون من سبب خارجي اي يكون سببها امرا خارجا عن ذات المتحرك
سميت الحركة قسرية وان لم يكن سببه من سبب خارجي فان كان لتلك القوة شعور بما تصدر
عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما تصدر عنها سميت الحركة طبيعية ولكل واحد من
هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر او مسافة
مساوية في زمان اقل واما بطيئة بخلافها والبطوء ليس لتخلل السكنات في البطوء لوجهين
الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين عدو الفرس بصف يوم الى حركات
الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم ربع الدور الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل تلك
الحركة ازيد من حركات الفرس الف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف
مرة فينبغي ان لا يحس حركاته المغمورة في تلك السكنات لكنا لا نحس شيئا من سكناته فبطل
القول بذلك الثاني انه لو جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات لكان بطوء انتقال ظل الخشبة
المغروزة مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء
الظل فجاز ان يرتفع جزءا ويسكن الظل ولجاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل الجزء في
الجزء الثاني والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل حالا لكن ذلك باطل
بالمشاهدة وفيه نظر بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وهو المعاوق
الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وهو المعاوق الداخل وفي
الحركة الارادية ممانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما كما في الارادية قال
والمشهور الى اخره اقول والمشهور من الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين
مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه
اي ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل
الى ذلك الحد موجود حال الوصول وذلك الوصول يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله
الى احد حدي ذلك الحد غير واصل فلا يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان
الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون بميل اخر لامتناع
ان يكون الميل الواحد مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الثاني لا محالة يكون في
آن اخر لامتناع اجتماع الميل عن الشيء مع الميل اليه في آن واحد ويكون بين
الانين زمان لا محالة والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك ساكنا وهو المطلوب

الرابع

ورد هذا الدليل لمنع امتناع اجتماع المثلين المختلفين في شيء والمنع سالي الى آخره قال
الثالث في الاضافة الى آخره اقول البحث الثالث في مباحث الاضافة يطلق
المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة
وهو خارج عن عرضها وعلى العارض والمعروض جميعا وهو المضاف المشهوري ومن
خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحد
منهما لازمة للاخرى في الوجود واذا عدم احدهما عدم الاخرى كالابوة والبنوة ومن
خواصها ايضا وجوب انعكاس كل واحد من المضافين الى الاخرى اي يحكم باضافة كل
واحد من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما تقول الاب اب الابن فكذا
تقول الابن ابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف لانه اذا اضيف احدهما الى
الاخرى لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث
هو انسان ويقال الاب اب انسان لا ينعكس فلا يقال الانسان انسان الاب ومن
خواصها ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف
الاخر ايضا كذلك مثلا النصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس واذا حصلت
النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الاخر وبالعكس هذا في نفس الاضافتين
اما لو حصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم من ذلك ان يحصل موضوع الاضافة
الاخرى فان الراسية اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الراس ولا يلزم من العلم
بذلك العضو العلم بالشخص المتنفس الذي له ذلك الراس لتكافؤ الاضافتين في
الوجود الذهني كما عرفت قال ثم منها الى آخره اقول هذه اشارة
الى تقسيم الاضافة بوجهين الاول هو ان نقول لا يمكن من الاضافة ما يتوافق في
الطرفين كالتماثل الحاصل من هذا المماثل وذلك المماثل والتساوي الحاصل من هذا
المساوي وذلك المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي
ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا ككون الشيء
نصف الشيء اخر وكون الاخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية و
وفي الطرف الاخر هو الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف متعين اي له حد محدود ح
معين او يكون اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا على شيء وكون الاخر ناقصا عنه

فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية وفي الطرف الاخر هو الناقصية وهما مختلفان
وهذا الاختلاف ليس لحد معين لان الزيادة على الشيء ليس منضبطا الى حد وكذا
النقصان عنه الثاني هو ان نقول في الاتصاف بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية
في الجانبين اي يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل واحد
منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر كالعاشق والمعشوق فان
في العاشق هيئة ادراكية لاجلها صار عاشقا لمعشوقه وفي المعشوق هيئة ملائمة لاجلها صار
معشوقا لعاشقه وفي احدهما اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف في الاضافة الى ان
يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر دون المضاف الاخر كالعالم
والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم وليس
في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الاخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار يمينا ولا في الشمال
صفة حقيقية لاجلها صار شمالا قال وهي الى آخره اقول والاضافة
تعرض جميع المقولات العشر باسرها فالجوهر الذي عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل
الذي عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالاكثر والاقل الذي
عرض له الاضافة كالاعلى والاضافة التي عرض له الاضافة كالاقرب والملك المعروض
للاضافة كالاكسي والفعل المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض لها كالاشد
تقطعا واما الكم المنفصل الذي عرض له الاضافة فكالعلل ومتى المعروض للاضافة
كالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا فلم يعرض المصنف له والاضافات
في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات
اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات كذلك والا فلا قال
قد يقع الى آخره اقول تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان على معنى ان
المتقدم قد حصل في زمان لم يوجد المتاخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن
وقد يكون بالذات والطبع على معنى ان المتقدم يوجد دون المتاخر دون العكس
كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان كتقدم

الامام على المأموم اذ اجعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل وعلم
ان المصنف زعم ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعلها قسيما وليس كذلك فان اطلاق
التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى واكثر ويشهد له كتب الشيخ الرئيس رحمه الله اذ ليس في
سائر المعقولات التسعة مزيد فلنختم الكلام في الاعراض قال الباب الثالث في الجوهر
وقد عرفت صدر الكتاب تعريفه قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو
الهيولى او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر حال وهو
الجسم كذلك اي لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق بالذات
فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه اي يكون من شأنه ذلك فهو النفس والا فهو العقل
وانما قلنا بالجسم دون البدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق
على الجسم السماوي اصطلاحا وقال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز
فاما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب
ينحصر في فصلين لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه او
مفارقا قال الفصل الاول في مباحث الاجسام الى اخره اقول الفصل الاول
في مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين هو
ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قلنا قابل الابعاد
الثلثة لان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد لكن لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اي عن
امكان ان يفرض هذه الابعاد وانما قيد الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح فان السطح يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يكون تلك الزوايا قائمة
واعترض على هذا الحد بالجوهر الموضوع في هذا التعريف مكان الجنس لم يثبت جنسيته
للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع مكان الفصل
ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا دخل فيه مطلق الجوهر الذي
هو الجنس ليكون الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا اخر ليتميز به عن بقية الجواهر
وينتقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن ما هو الموضوع مكان الجنس
جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف حدا ولو قيل الذي دل على
ان القابل ليس فصلا اعلم ان الجوهر لا يكون للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا

للجواهر فامتياز الجواهر بعضها عن البعض انما يكون بفصول وهي ان كانت اعراضا لم
يكن اجزاء للجواهر فلا يكون فصلا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصولا اخر
لتميزها عن سائر الجواهر وينتقل الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل اعلم ان الخلاف
لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس الجواهر التي هي انواع له ام لا فان ذلك مما لا شبهة على احد
بل الخلاف في ان الجوهر هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر ام لا وح سقط ما ذكره
اكثر المتأخرين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر انما يستدعي فصولا آخر ان لو كان
الجوهر داخلا في ماهيتها وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون
الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا
لا محالة وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر جنسا للفصول ايضا اذ المقدر ذلك وقال
المعتزلة في حد الجسم انه الطويل العريض العميق وح يحتاج الجسم في تحصيله الى ثمانية اجزاء اثنان للطول
واثنان للعرض واربعة اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل العمق وقال بعض اصحاب الاشاعرة
في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا لان الجسم عندهم منحصر بقبول القسمة ولا يشك
ان حقيقة الجوهر الجسم اظهر من ذلك الحد الذي ذكره كل طائفة لان كل عاقل يعلم ان الجسم
المشاهد وجسم متحيز وذاهب في الجهات الى غير ذلك من العبارات وان كان لا يخطر بباله
الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة والطول والعرض والعمق على التفسير الذي مر ذكره
في الجزء الذي لا يتجزى فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا يحصل الا للافراد من
الاذكياء الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون هذه التعريفات تعريفا بالاخفى فيكون
باطلا قال البحث الثاني في اجزائه الى اخره اقول البحث الثاني في اجزاء الجسم
ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطبيعية التي يكون جزؤه المحسوس مساويا
لكله في الاسم والحد كالماء الواحد مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا لصغره
ولا قطعا لصلابته ولا وهما للعجز عن تميز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزامه المحال
مما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركبة من اجزاء كذا غير متناهية
وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها
كما هي عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا نهاية
لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذهب

ان نقول ان الاجسام البسيطة قابلة لانقسامات انفكاكية فتلك الانقسامات اما ان يكون حاصلة
فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فقد
فقد حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة قال ــــ حجة المتكلمين الى اخره
اقول ــــ حجة المتكلمين على مطلوبهم ثلثة الاول هو ان الجسم قابل للقسمة ضرورة وكل ما هو
قابل للقسمة ليس بواحد لوجوه الاول انه لو كان واحدا لقامت به وحدته وانقسمت الوحدة
بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر اذ لا نم ان الوحدة صفة وجودية
سلمناه لكن لم لا يلزم من انقسامها انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان
وهو ممنوع سلمناه ولكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام للمحل اذ الوحدة
والانقسام عرضان متنافيان على الهيولى او على الجسم على اختلاف المذهبين الوجه الثاني ان كل
منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بعضها عن البعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث
والربع الى غير ذلك وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة بالفعل لامتناع ان
يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك
الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تغاير المقاطع بالخواص المذكورة ممنوع اذ التميز موقوف
على تعين تلك المقاطع وهو عين النزاع الوجه الثالث ان هويتي القسمين المتفاصلين بالتقسيم
كالماء اذا قسم قسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد
وان لم يكن حاصلة قبل التقسيم حدثت بعد التقسيم لكان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا
للقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوضة براس ابرة سطح البحر فقد
اعدم البحر الاول واوجد بحرين اخرين وذلك لا يخفى على احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد
في هذه المسائل لا يكفي قال ــــ فثبت ان كل جسم الى اخره اقول ــــ واذا ثبت
ان كل جسم قابل للقسمة ضرورة وثبت ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد لهذه الوجوه الثلثة
التي بيناها انفا فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهرستاني بل
هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكان تلك الاجزاء ذات اجزاء
لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين الاول ان كل عدد سواء
كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذنا ثلثة اجزاء من الاجزاء
الغير المتناهية التي تركب الجسم منها يحصل في كل جهة من جهات الجسم حجم كما مر فيحصل جسم متناهي

الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذو حجم في الجهات الثلث ويكون نسبة هذا الجسم المتناهي الاجزاء ح
الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقادير التي تركب مما لا يتناهى نسبة متناهي القدر ضرورة الى متناهي القدر
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف مفيدا لعظم بل لكثرة العدد
واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم كان نسبة مقدار هذا الجسم الى جسم اخر
كنسبة احاده الى احاده ضرورة فلو كان جسم متناهي القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كان
نسبة الاحاد المتناهية اعني احاد الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت من ان
نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار ولكن نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد
الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر لانه ان اراد بالواحد ما لا
ينقسم اصلا بحسب ما لزم من كلامه اولا فلا نم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف
مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا اخذته وجدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد
به ما يطلق عليه الواحد عرفا وان كان كثيرا في ذاته فلا نم انه مؤلف من الاحاد المتناهية
بهذا المعنى لا يكون مؤلفا مما لا يتناهى فلو وجد فانه ... الثاني لو تركب من اجزاء غير متناهية
لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة المعينة على قطع اجزائها ضرورة وقطع
كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم
يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه
فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير
محال حسا فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لا نم ان القطع ح يحصل في زمان
غير متناه بل زمان مؤلف مما لا يتناهى والانقضاء ليس بممتنع لان الزمان المعين ح مؤلف
مما لا يتناهى ايضا فثبت ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل فقط فان قلت المراد بقوله وتلك
الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا قلت اذ لو كان كذلك فقوله والا لكانت ذات اجزاء اخر
يكون ممنوعا اذ لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل
لا نهاية لها وهذا ليس بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهذا ليس بممتنع بل
هو عين مذهب الحكيم فالوجهان المذكوران لا يدلان على امتناعه قال ــــ وايضا
النقطة الى اخره اقول ــــ الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة
موجودة بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند

مقد

المتكلم حصل المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم
محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها لا انقسمت اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه
لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال
انقسامه فهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ هي عند كثير من الحكماء
من الامور الموهومة لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك
ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان والثالث من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة
الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا الان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها
في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم
ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى كله وقد
فرضت الحركة الحاضرة غير منقسمة هذا خلف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة وهو جوهر
فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى فثبت بهذه الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه
نظر لانه ان اراد بعدم انقسامها عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها مها
بالوهم وح لا يلزم ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة الوهمية
عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد بها عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم من ذلك
الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا ينفي جواز انقسامه بوجه اخر فعلم بان اللازم من الدليل
الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا يقال ان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل
واما الحال فغير موجود لانها نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان وح لا يلزم
ما ذكرتموه لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل لما عرفت في باب
الحركة قالت احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة اقول احتج الحكماء
على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيمنته عند
يساره ضرورة والوجه المضيء منه غير المظلم اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب القسمة
لا يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل لتغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول
ان الوجهين متغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا
عرضين لزم تغاير محلهما والا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو محال الثاني لو
فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف

الطرف الاخر اخر هكذا ٥ ٥ وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه على التساوي فاذا تحاذيا ولا محالة
انما يكون على ملتقى جزئين كمتصل الثاني والثالث في هذا المثال فيلزم انقسام كل واحد من
الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من الخط ضرورة وفيه نظر لانا
لا نسلم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة هو الجسم المتحيز مطلقا الثالث كلما قطع المتحرك السريع بحركته
جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يساوي البطيء السريع في جزء اخر
وقد بان فساده حسبنا ان البطيء ليس لتخلل السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم ان
انقسام الجزء وهو المدعى وفيه نظر لا يخفى عليه الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثله
في بعض الاوقات كان مثل ذلك الجسم من الظل ظل بنصف ذلك الجزء فيكون لذلك الجسم نصف
منتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو
يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر الخامس اذا فرض خط مركب من ثلاثة اجزاء
بحيث يكون على احد طرفيه جزء اخر ويتحرك الخط الى اليمين جانبه ويتحرك الجزء الى اليسر فاذا
تحرك الخط مقدار جزء فلا بد وان ينتقل الجزء الفوقاني في الطرف لانا فرضنا كذلك فان انتقل الى ما
فوق الجزء الثاني من الخط فهو محال لان الجزء الثاني من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول الذي
منه الذي هو مبدا الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدا وقد فرض انتقاله
عنه هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط فالجزء الفوقاني قطع جزئين
حين ما قطع ما تحته اعني الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني
جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء يكون نصف حركة ما تحته مقداره
فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وهما مطابقتان للمسافة فتنقسم مسافته ايضا وهو
محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجزء الفوقاني اذا انتقل الى ما فوق الجزء الثاني يجب ان لا ينتقل الخط
لانتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول وانما يلزم ذلك ان لو لم ينتقل الجزء الاول من
عن مكانه وهو ممنوع وايضا المحال انما لزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء
وايضا فيه من الفساد ما مر في الوجه الثاني السادس الجزء متشكل على تقدير وجوده لان كل
موجود متناه وكل متناه متشكل فان كان الجزء المتشكل كرة اي يحيط به حد واحد فاذا انضم
هذا الجزء الى جزء اخر وقع فيما بينهما فرج لان الكرات اذا انضم بعضها الى بعض كان بينها
ذلك وتلك الفرج لا يسع اجزاء مثل هذه الاجزاء المضموم بعضها الى بعض لان الفرج

لو اتسع سبيل هذه مطابقها فلا بد وان ينتهي الى فرجة سانها ما ذكرنا فيلزم منه انقسام الجزء
ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرجة غير ما لا يدخل وان كان الجزء المشكل هو ذكره اي عنطابه حدود
فوق واحد كانت محدودا اما كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع لو كان الجسم مركبا من
اجزاء لا يتجزى فاذا دارت الرحى فها وقطع الطوق العظيم منه جزءا من المسافة في الطوق الصغير
اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق
العظيم من الاجزاء وهو محال او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا ويسكن تارة اخرى فينفك اجزاء
الرحى وهو محال ايضا وكذلك الفرجار ذي الشعب الثلث قال ثم قالوا الى اخره
اقول ثم الحكماء بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه
يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انتهى الى ما يساهم يلزم الجزء وقد ثبت استحالته فبطل مذهب
الشهرستاني ايضا والقابل لذلك للانقسامات ليس نفس الاتصال لان الاتصال يعدم
عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل الانفصال
والاتصال ويسمى ذلك هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وفيه نظر اذ القابل
انما يجتمع مع المقبول ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال امر عدمي ولا يلزم ما
ذكرتم واعلم ان دليل المتكلم يمنع الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء
يوجب القسمة الوهمية فيها لا نهاية لنفي الجزء باعتبار الف مدوهما كما مر بيانه فلا تناقض
بين المذهبين في الحقيقة اذ من الجائز ان لا تنقسم تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما كيف وهذا
هو الذي ذهب اليه ذيمقراطيس ولقائل ان تقول الحجة من حجج المتكلمين على بعد تصحيحها
كما دل على امتناع الانقسام الفعلي فقد يدل على امتناع الانقسام بوجه ما من الوجوه لانهم
استدلوا فيها بالنقطة والنقطة ممتنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا يقال التناقض واقع
بين الغرضين لان القسمة الوهمية في الاجزاء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فهذا لان
الاجزاء المفروضة متماثلة في طبعها النوعية والاشياء المماثلة انما تقتضي حيث كانت شيئا
غير مختلف فيصح بين اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزئين اخرين من الانفكاك
وعدمه فيصح بين الجزئين المتماسين من الاجزاء الموجودة بالفعل
في الجسم ما يصح من الجزئين المتصلين بها اي الجزئين الوهميين لجزء واحد من الاتصال
الرافع للاثنينية وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي

ما يصح بين المتماسين فعلم بان القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية واذا
كان كذلك كان بين الغرضين تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي
وبين جواز الانقسام الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مخالفة
الماهية فلا يلزم ما ذكرتموه لبناء كلامهم على اتحاد تلك الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز
ان يكون تلك الاجزاء مشخصة بمشخصات عائقة عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء
قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض فلا يثبت الهيولى وفيه نظر لان
تلك الاجزاء حينئذ تكون قابلة للانفصال بحسب طبيعته لكن عاقه عن ذلك عائق خارجي
وذلك يكفينا كما في الفلك قال المصنف ان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى
فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو وجود الجسم والانفصال هو عدمه وهما عرضان متعاقبان
على الجسم والقابل لها الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال ويتفرع الى اخره اقول
هذا الكلام الذي تقريره تفريع على وجود الهيولى والصورة وهو مشتمل على اربعة فروع الفرع
الاول قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين الاول ان الصورة
على تقدير وجودها متناهية على ما نبينه وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة حينئذ لا تنفك
عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة الجسمية العامة ولا شيئا من
لوازمها والا لتساوت اجزاء الصورة كلها في التناهي والتشكل لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية
ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل اي المفارق اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستقلت
الصورة بالانفعال عن قبول الفصل والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل
اي الهيولى مع ما فيه من الاستعداد المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة
لا تتجرد عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا بناء على نفي الجزء
وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية لما عرفت من ان القسمة الوهمية
متداعية الى القسمة الانفكاكية فلها مادة على ما مر تقرير هذه المقدمات فالصورة لها مادة
ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني ان الهيولى ايضا لا تتعرى عن الصورة والدليل
عليه من وجهين الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة فتكون ذات وضع اي تكون قابلة
للاشارة الحسية بانها هناك او هاهنا فان انقسمت في جميع الجهات كان جسما اذ لا يعني بالجسم
سوى ذي وضع ينقسم في جميع الجهات فاما ان لا ينقسم ولكن لا في جميع الجهات القسم

في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا
منه ولا بجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة
ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات وضع ولو تجردت
الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع كان نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على
السوية فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص استحال ان يكون حسبما غير ذات
وضع مع امكان حصول وضع فيترجح جانبه بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن
الصورة وكان غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلقا وفيه نظر لان هذا نسخه
البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما
لو كان هيولى لا تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لسائر الهيوليات بالنوع فالبرهان
لا ينفيها ولهذا الوجه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل
ضرورة وتكون مستعدة لقبول الصورة فهذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كانت
لنفسها فتكون الهيولى مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة
وفعلا لما سيجيء ان الواحد لا يكون مبدأ لشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي هذه القوة اي
قوة قبول الصورة وما يقتضي هذه القوة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى
وينقل الكلام اليها ويتسلسل وانه محال واذا لم تتجرد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى
عن الصورة فلكل منهما الى الاخرى افتقار وكيفية الافتقار هو الفرع الثالث وتقريره
ان نقول الهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها وتحصلها لان بقاء الهيولى وتحصلها بدون
الصورة يقتضي تجرد الهيولى عن الصورة وانه محال كما عرفت والصورة تحتاج الى
المادة في تشخصها وتشكلها لما عرفت ان ماهية الصورة وتشكلها بدون المادة محال الفرع
الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة الجسمية كذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية
وهي الجواهر الحالة في الهيولى التي تكون مبدأ للاثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو الهيولى
عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في الجهات والامكنة والكيفيات من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل والتفكك بسهولة
كالماء او بعسر كالارض لان هذه المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها
لكونها مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان تكون مبادي للاثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها

قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السوية بل لا بد من جواهر مختلفة يمكن
ان تكون مبادي لهذه الاثار المختلفة وهي الصورة النوعية قال واعلم اقول
اعلم ان بناء هذه الكلمات في اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل
المختار والحق سوية كما سنتلو عليك وح يجوز ان يوجد صور مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة
عن الصورة وان تختلف الاجسام في الاعراض من غير الصورة النوعية فلا يتم ما ذكر مع نفي الفاعل
المختار ايضا لانا نقول للمعترض لم لا يجوز انفعال الصورة بنفسها من غير افتقار الى الهيولى بان نقول
لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وحده قوله لو كان كذلك لما تعلقت الصورة
بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع
الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان القابل للفصل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة
تكون غير موجه وللمعترض ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية
بان نقول لا نسلم ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب
عنه وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض ايضا
ان يجوز اقتضاء المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا وحيزا كذلك لا مطلقا بل بشرط
اقتران الصورة لها وتوجيهه ان نقول لا نسلم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير
ذات وضع ثم لحقتها فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ذلك
ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى مع شرط اقتران الصورة
بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع
الثاني وللمعترض ايضا ان يجوز كون الواحد مبدأ لكثير وتوجيهه ان نقول لم لا يجوز ان تكون
الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير ان تتجرد عن الصورة فتكون موجودة بالفعل قابلة
للصورة وما ذكر لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مبدأ لكثير ممنوع بل جاز ذلك
كما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست امرا موجودا حتى
تكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد مبدأ لكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا
تحقق لها في الخارج ووجود المادة بالفعل الصالحة مقتضية لانها لا تكون للشيء مبدأ
لا ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فائض من العقول على اختلاف الرأيين
فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وايضا
الثاني صح

الفرع الثاني

للمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصور النوعية بان يقال اختلاف الاجسام ايضا
في الاعراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون تلك الصورة
مستندة الى صورة اخرى يلزم التسلسل ثم المعترض يزعم ان يجوز ان ما يجعلونه الموجب
للاختلاف في الصورة النوعية من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية
هو سبب اختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وتوجيهه ان هؤلاء الحكماء لو قالوا ان الموجب
للاختلاف في الصورة النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات واختلاف الهيوليات
بالماهية في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام
في الاعراض والهيئات وهذا الاعتراض على الدليل الدال على النوع الرابع واعلم ان للحكماء
عن هذه الاعتراضات اجوبة قوية يستدعي بسط الكلام تركناها للشرط المذكور ثم
قال الثالث في اقسامها الى اخره اقول البحث الثالث في اقسام
الاجسام اما بسائط ان لم يكن مركبة من اجسام مختلفة الطبايع كالماء الواحد او مركبات
ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة والبسائط يكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو
كانت مضلعة لزم ان بعض هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة
البسائط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر لانها
اما ان يكون متحركة بالارادة اولا فان كان متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر
والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي افلاك
والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد تسعة الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد
بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل على وجوده وجوه الاول
ان الاجسام متناهية كما سنذكره في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية
الاجسام ليس فوقه جسم اخر وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكره وان سلم لا يلزم منه ان
يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كري قال الثاني الجهة الى اخره اقول
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود فلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه
لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد الجسم ثلثة ولكل طرفان كانت الجهات ستا اثنان
طرفا الامتداد الطولي ويسمى الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت

والفوق ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال واليمين ما هو اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان
طرفا الامتداد الثالث باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
والاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه نحو المغرب يتبدل الجميع بخلاف الاوليين فان العالم
لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من
فوق فالفوق والتحت لها فيكون جهة الفوق والتحت متعينة لذاتها فلا بد من محدد كري
يحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه واذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب ونقول ان
الجهة متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالوصول فيكون موجودة غير مجردة لان
العدم والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليس بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة اذ لو كانت
منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها الاقرب الى المتحرك ان وقف فالجهة ذلك النصف
لا بعده فما فرضناه نصفا للجهة يكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف بل تحرك المتحرك ان كان
عن الجهة فكذا الكلام نصفا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا بعده وان كانت حركته الى الجهة فالجهة
ما بعد هذا النصف ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هذا خلف وفيه نظر لان
القسمة غير حاصرة لان هناك احد يكون قسما اخر وهو الحركة في الجهة ولما ثبت ان الجهة موجودة
غير مجردة فهي موجودة جسمانية ولا بد لها من معين ومحدد والمحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد
المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض يحدد القرب لكل واحد منهما دون
البعد اذ غاية القرب لكل واحد يحصل حينئذ واما غاية البعد عن كل منهما فلا يتحدد لكن
المحدد للجهة يجب ان يكون محددا للجهتين حقيقيتين معا وان احاط تلك الاجسام بالبعض
فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم المحيط حينئذ محدد القرب بمحيطه والبعد
بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لصح
الانحلال عليه فان كل مركب كذلك يصح عليه الانحلال اي انفكاك اجزائه الى احيازها
الطبيعية والانحلال انما ياتي بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على المحدد غير جائز
لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى جهة وحينئذ يكون الجهة محددة لا به فلا
يكون محددة وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا كان المحدد بسيطا يكون كرويا لما عرفت وفيه

نظر لا يلزم انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بها الجهة القرب لجواز ان
يكون غاية القرب من احدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا
لا يلزم انه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكفي ان لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون
له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو فيه لطيفة لا يخفى
على من له ادنى فطانة قال الثالث اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها
تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة من المشرق الى المغرب بحيث يتمم دورة في يوم بليلته بما
بالتقريب على انها تتحرك بحركات اخر غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية متفاوتة في السرعة
والبطوء والمناطق واذا كان كذلك فلا بد من جسم يحيط به الافلاك والكواكب ويحركها بالحركات
وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة
هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم قال واما الثمانية الى اخره اقول
واما الثمان الباقية من الافلاك فيدل على وجودها اختلاف حركات الكواكب فان حركات
الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه السبعة مخالفة
لحركة الآخر فوجب اثبات ثمانية محركات لامتناع اسناد الحركتين المختلفتين الى جسم بسيط وامتنع
تحرك الكواكب بالذات بان يتحرك الافلاك ويتحرك الكواكب فيها كحركة السمك في الماء لاستلزامه الخرق
على الافلاك لما ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة ضرورة عرفت منه
وللقائل ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز حركة المستقيمة لو ثبت فانما
يثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك وان سلم استحالة الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز
ان يكون لكل كوكب نطاق بان ينفصل من ثخن فلكه جسم يحيط به حلقة يكون قطر ثخنه مساويا مح
لقطر الكواكب فتلك النطاق يتحرك بنفسه ويحرك الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسه بل [illegible]
الكواكب على تلك النطاق وحينئذ لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات هذه
النطاق مخالف للاصول والقواعد ومن المنجم لها اعتبر قال فرعان الى اخره اقول
هذان البيان فرعان على وجود الافلاك الفرع الاول ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء
منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك
والتالي باطل لانا نرى شيئا من الكواكب فكذلك الملزوم وفيه نظر فان الماء والزجاج

والبلور لكونهما مرئية ملونة مع انهما لا يحجبان الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتمشى
في الفلك الثامن والتاسع لان وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع
وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها
لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة لان الطبيعة لما خلت
اقتضتها ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل تلك الشيء على اتم ما يكون ولو كان كذلك لاستولى الحر
والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر عند الافلاك كقطرة
من بحر والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا وبعضها باردا
فاعتدل التأثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت خفيفة او ثقيلة
لكان لها ميل عن المركز واليه فكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد
عرفت استحالتها على الافلاك وانما قال وكان في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن
مبدأ حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وهي لا تتصور في الفلكيات واما الطباع فهو يعم الاجسام
كلها اذ الطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة
لان سهولة قبول التشكل والتفرق وسهولة الالتصاق التي عبارة عن الرطوبة وعسر التشكل
والتفرق وعسر الالتصاق الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة
المستقيمة على الافلاك غير جائزة لما عرفت والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد
الجسم وانتقاصه لانه لو ازداد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلاء وانه
محال ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه
وهو الزيادة وهو المطلوب واذا لم يتصور مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التقعر وهو الازدياد
في محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة
او وقوع الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محال واذا امتنع التقعر المذكور في مقعر الفلك المحاط
لان المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة واذا امتنع على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع
بعين ما ذكرنا الى اخر الافلاك وفي هذا التقرير احتمال غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك
المحيط ليس لذاته بل لعدم الخلاء الذي هو شرط ازدياد المحدب واللازم من ذلك امتناع المقعر
في هذا الامتناع لان الشرط وهو الخلاء غير منتف ههنا وللقائل ان يدفع هذا الاحتمال ويعلل
التقعر على المقعر ايضا بمحال لزوم التداخل والخلاء عن ما ذكرتم فاندفع الاحتمال

قال الثاني الى آخره اقول الفرع الثاني على وجود الافلاك متحركة على الاستدارة
لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع
والموضع ما يحصل للجزء الآخر لوجوب اشتراك المتماثلات في جميع الاحكام ولا يتأتى ذلك الجواز الا
بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما يصح الحركة المستديرة عليه ولم يكن
ثمة مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير والافلاك فيها مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه
مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول
المؤثر وهو الميل المستدير وكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء
من الاجزاء المفروضة للفلك على وضع معين في حيز معين وهو حيز معين من اجزاء حيز
الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر عليه لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على جزء ما يصح على الجزء
الآخر من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب وهذان الوجهان الدالان
على الفرع الثاني منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع
ان العناصر غير متحركة بالاستدارة وللقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل
المستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من الفلكيات
ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا في تقرير الدليل اليه وانما الحصر
المانع في هذين لان الحركات البسيطة اما حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول
البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير واما الكواكب فهي اجسام بسيطة
مركوزة في الافلاك اركاز الفص في الخاتم مضيئة بذاتها الا القمر فانه جرم كمد يكتسب القمر
ويستفيد الضوء من الشمس لصقالته كالمرآة المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد لهذا
الاكتساب تفاوت نور القمر بحسب قربه وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال
فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها بالذات ويظلم الآخر ويتحرك بنفسها على مركزها حركة
تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا
تحرك الفلك تحركت هذه الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر جانب المضيء اولا فاولا حتى تتم
للفلك نصف دورة وهي ايضا تتم نصف دورة فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه
بدرا واذا كان كذلك فتفاوت نور القمر بحسب بعده عن الشمس وقربه منها لا يدل على ان
نوره من الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر يكون عند ال[illegible]

متوجها الينا بنوره الذاتي واذا كان كذلك لحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يوجب خسوفه
والتالي باطل لوجود الخسوف عند الاستقبالات في الشروط المذكورة فالمقدم مثله
واما العناصر الى آخره اقول واما العناصر فخفيف مطلق يتحرك نحو نفس المحيط
وهو النار وهو حار يابس اي لو خلي وطباعه ظهر حر محسوس ويبس النار مماس محدبه
لمقعر فلك القمر المسمى بالمائل وخفيف مضاف لا يقصد نفس المحيط بل يكون اميل الى المحيط من
اكثر بقية العناصر وهو الهواء وهو انه لا يطلب ما يطلب النار لكن ميله الى المحيط اكثر من ميل
الماء والارض وكانه خفيف بالاضافة اليهما فطبعه حار رطب على قياس ما قلنا والهواء مماس
محدبه لمقعر النار وثقيل مطلق يتحرك نحو نفس المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خليت
وطبعها ظهر عنها برد محسوس ويبس ومحله الوسط حيث ينطبق مركز حجمه على مركز العالم وثقيل
مضاف لا يكون طالبا لنفس المركز بل يكون اميل الى المركز من اكثر بقية العناصر وهو الماء
فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز اكثر من ميل النار والهواء فكانه ثقيل
بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس ما عرفت فكان من الماء ان يحيط بالارض كلها
لان الماء بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد
بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية انحدر سيلان الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع
المرتفعة وذلك الانكشاف فيه حكمة من اسعاف رحمة منه لتكون المواضع المنكشفة عنها الماء
منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات قال ثم انها الى آخره اقول ثم ان
العناصر باسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال
اخرى عند تبدل الصور المختلفة على الهيولى الواحدة لاتصالات كل من العناصر
الى الثلاثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو فساد احد
المتجاورين وكون المجاور الآخر اما الماء فانه ينعقد ويكون منه الارض لان مياه بعض
العيون يجمد حجرا وذلك مشاهد والارض تصير ماء لان الحجر يعمله اصحاب الحيل وهم
اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج
والجمد يصير قطرا لما ترى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات تكون من ذلك
الهواء لانها ان لم تكن من ذلك الهواء فاما ان تجتمع من الهواء المطيف بالاناء فان كانت
حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت تتمكن من خرق الهواء

وبزولها واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد ذلك الاناء برد ذلك الهواء فثقلت تلك القطرات ونزلت
واجتمعت على اطراف الاناء او ترشح من داخل الكوز والاول باطل لان تلك القطرات كلما
عينناها اجتمعت مرة اخرى على شيء واحد فلو كان كذلك لما حصلت مرة بعد اخرى لنزول
تلك القطرات عن الهواء والثاني ايضا باطل والا لوجب ان لا يوجد تلك القطرات الا في موضع
الترشح وليس كذلك اذ يوجد فوق ذلك الموضع واذا بطل الشقان تعين ان تلك القطرات انقلب
اليها الهواء اللطيف بالاناء والماء يصير هواء وكذلك النار لان الماء المغلي بسبب التسخين يصير
هواء والشعلة المرتفعة تضمحل في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد منهما مشاهد
والهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي وسد الطريق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من
مزاول ذلك واذا عرفت ان الارض يصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء والهواء نارا وبالعكس
عرفت ان كلا منها يصير الى الثلاثة الباقية اما بغير واسطة او بها فان الكون والفساد على
جميعها جائز وهو المطلوب قال واما المركبات اقول واما المركبات
فانما يكون من امتزاج هذه العناصر الاربع بسبب امزجة مختلفة وتلك الامزجة معدة لخلق
مختلفة اي صور نوعية كذلك فبعض منها اثار مختلفة كما عرفت تلك الصور اما للمعادن
ان كانت مصدر الحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنبات ان كانت مصدرا للحفظ
مع التغذية والتنمية وتوليد المثل فقط وللحيوان ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية
مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل
البسائط وهي العناصر بان تتصغر اجزاء البسائط فيختلط بعضها ببعض بحيث
تكسر سورة كل واحد من تلك البسائط سورة الاخرى فيحدث كيفية متوسطة في الجميع هي
المزاج وتحقيق تعريف المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق بهذا الموضع قال
الرابع في حدوثها اقول البحث الرابع في حدوث الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما
يجري مجراهما مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها فانها لازمة حادثة
لان كل وضع هو مسبوق بوضع اخر الى ما لا نهاية له والعناصر قديمة بموادها اي
هيولاها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى
لما عرفت من ان كل حادث هو مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها فالصور

الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا ينفك عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة
بشخصها لان كل اتصال ينفي بطريان الانفصال ويحدث اتصال اخر والصور
النوعية قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة لا ينفك عن صورة ما من الصور النوعية
كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر
اخر وانما قال في الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة طبيعة نوعية
لكونها مقولة على افراد متفقة على الحقيقة اما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية
لكونها مقولة على صورة العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو
من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها مجردة بصورها
الجسمية والنوعية وبصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بتلك الصفات
الثلاثة فقيل كان اصل تلك الذوات جوهرا فنظر الباري تعالى جل ذكره الى تلك الجوهرة
نظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة فصارت ماء ثم حصل منه الارض بالتكثيف والنار والهواء
بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل هواء وحصل منه النار
بالتلطيف والاخران بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكون البواقي بالتكثيف
وتكون السماء من الدخان وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة
لسعا فريجتها ومتحركة غير منتظمة في بعض الاحيان لكون ايجاد العالم مشيئا بهذه خالية عما يشغلها
فيما اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متماثلة الجانب والصلب طائفة منها بالحري للمناسبة
وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فيعشق النفس على الهيولى لتوقف
كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم
بان يعين منهما صور الهيولى وقيل كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات الاوضاع بسبب
من الاسباب ويكون منها نقاط ثم اتصلت النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط
خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف جالينوس في كل هذه الاقوال
المنقولة عن هذه الطائفة قال لنا الى اخره اقول لنا ان الاجسام
حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت ساكنة
اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل اذ الحركة لكونها عبارة عن
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير المنافية لكونه

عبارة عن اللامسبوقية بالغير فان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا في الاول والساكن في الازل لا يتحرك
ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع
امتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان
سكون الجسم لغيره اي يكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا
لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب
الذي هو علة للسكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته دفعا للدور والتسلسل كما عرفت
الغير موجودا وح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهي اليه لدوام المعلول
بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهي
اليه فعلم ان الاجسام لو حصلت في الازل لم يتحرك ابدا والتالي باطل لان الاجسام منحصرة في
العنصريات والفلكيات وجواز الحركة عليها مشاهد فالملزوم مثله باطل قيل عليه لو امتنع
لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والجاز ان يصير ممكنا في وقت اخر
وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال شريك الاله كان
ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل ضرورة قلت الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى
لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي
كالحادث اليومي ممكن اليوم ممتنعا ازلا قيل المحدد لا مكان له اصلا فلا يكون متحركا ولا
ساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان اخر والسكون عن الاستقرار في
مكان واحد اكثر من زمان واحد واذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم
من ان الاجسام لو لم يكن في الازل ساكنا لكان متحركا لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود
مجرد ليس له مكان وان سلم ولا شك في ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي
في جوفه وحينئذ اما ان يكون ساكنا او متحركا لانه ان بقي على تلك الوضع والمماسة المعينين
فهو ساكن وان انتقل عن ذلك الموضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة
والحاصل ان ما ذكرتم تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين
ولا يلزم من عدم كون المحدد ساكنا ومتحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة
والسكون الوضعيين قيل الازل ليس حركة معينة ولا نهاية في حركات الاول لها على معنى انه يكون قبل
كل حركة معينة حركة لا الى نهاية ويكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات وح يجوز ان يكون

ام متحركا في الازل لهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق في مباحث
الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج بالقوة الى الفعل على سبيل التدريج فيقتضي المسبوقية بالغير فان
قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك
الحادث وح لا يستلزم ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم يتحرك ابدا قلنا ينافي حدوث ذلك
الحادث وجود السكون للمنافاة بين نقيض الشرط ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث
منافيا لوجود السكون يتوقف حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع
منافيه ولو كان وجود السكون موقوفا على عدم الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل قدرة الله تعالى
على ايجاد موجود قديمة ثم ان تلك القدرة ينقطع لوجود ذلك المعين واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم
من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا امتنع زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول
فلا نم انقطاع القدرة عند وجود المعين بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا
وجوديا والكلام في الامر الوجودي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولقائل ان يقول ان ادعيتم
ان الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا لا يجوز زواله فينتقض بتعلق القدرة كما اعترفتم
به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا نم اصلاح دليلكم وانما يتم ان لو كان السكون امرا
وجوديا وهو ممنوع قال الثاني الاجسام الى اخره اقول الوجه الثاني
الدال على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة
ومتعددة اتفاقا وكل مركب ومتعدد يفتقر الى اجزائه واجزاؤه التي هي غيره والمفتقر الى
الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم
دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته لدوام معلول الاول بدوام
ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو محال
واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة
من ان القديم لا يستند الى المختار فيلزم الاجسام محدثة وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يوجد
السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالافلاك ويكون حركته شرطا لوجود هذه الحوادث
والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود
واذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف
على وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونها حادثة على حركة اخرى وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع

للحركات التي لا نهاية لها مترتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة كذلك والجسم على الحركا
الت ثم نهاية لك محال ضرورة وان توقف وجود ذلك الحوادث على عدم حركة بعد وجودها
كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذه الحوادث لاستمرار الموجب
وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب الموجب مع عدم تلك
الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو محال قال الثالث الخ الى اخره اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاولى اي الصغرى
بين لتوارد الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثاني اي الكبرى
مبرهن في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث السابع في نفي دوام الحوادث
بذاته تعالى قال واحتج المخالف الى اخره اقول احتج المخالف للمتكلمين
على قدم الاجسام بوجوه الوجه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقت
واذا كان كذلك تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت اخر تخصيصا بلا مخصص
وانه محال الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة عليها لما عرف من ان كل حادث
فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة
اخرى فيلزم التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة
ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة والصورة قديمتين فالجسم
قديم ايضا لعدم توقف حصول الجسم على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان
محدثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية
لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو
مقدار الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار الشيء بدون ذلك الشيء غير معقول
واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب اجيب
عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى فان قلت
يعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادة الله تعالى بذلك الوقت فلو علل ذلك بارادة اخرى يلزم
التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة
غير متناهية من جملتها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا حدثت تلك الارادة

تلك الارادة حدثت الاجسام ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدمات
كل من الدليلين غير مسلمة ولا مبرهنة فلا يقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نم
ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة قديمة ولا نم ايضا امتناع خلوها عن الصورة
واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا با
بالزمان ولا نم ان الزمان مقدار الحركة الى غير ذلك قال واعلم ان صحة
الفناء الى اخره اقول اعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت
الحدوث ثبت صحة الفناء والا فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام
ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم اذ لو عدمت هذه الاجسام فعدمها لكونها حادثة لا يقع بسبب
فاما ان يحصل عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق
الكلام فيه بعون الله وحسن توفيقه في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول في
بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة قال الخامس الى اخره اقول
البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى ان الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرض
تلك الابعاد في خلا او ملا خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا اجساما غير متناهية لنا في المسئلة
انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا
مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون
تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة محال ولا يكون الخط
الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي هي اول نقطة المسامتة [illegible] اذ لو كان فوقها
نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية
تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية هذا خلف واذا
لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هذا خلف وانما قال في
الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه وانما
الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة والمستند
بيان بطلان التالي وايضا المحال انما يلزم من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي
واحتج علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم ما ورائه خارج عن المحدد عندكم مثلا متميز فيه
بعض جوانبه عن البعض ومسار الى الدحي لان العقل يحكم بان ما يلي جهة غير ما يلي

سماوي وكل ما كان متميزا ومشارا اليه يكون موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر
الكتاب من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني فان كان جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلا
بد لها من مادة وهي الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسما لا الى نهاية وهو المطلوب ومنع بعض احكماء
الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل وهم محض ليس بشيء اي حجة قال
الفصل الثاني الى آخره اقول الفصل الثاني في المفارقات وفي هذا الفصل مباحث
المبحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او لا
يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها والاول اي الجواهر الغائبة مؤثرة في وجود الاجسام هم
العقول العشرة عند الحكماء والملائكة الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة
للاجسام تنقسم الى علوية وهي التي تدبر الاجسام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء
والملائكة السماوية في عرف الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبر لعالم
العناصر اما ان يكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليه
اشار صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك
الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة
الانسانية والثالث اي الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة
اياها تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون في لسان الشرع والى شريرة بالذات وهم
والشريرة الشياطين والى مستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين انكروا الجواهر المجردة
كما مر في صدر الكتاب قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة قال المصنف هذا الذي ذكرته في التنبيهات والتعريفات مما استنبطته
من قواعد الانبياء والتقطته من فوائد الحكماء وزعم ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق
الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال
الثاني في العقول الى آخره اقول المبحث الثاني في العقول قال الحكماء العقول
اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي
عن النبي عليه السلام اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء به على ان اول المبدعات
العقول وجهان الاول ان الافلاك موجودة اما بموجدها او لامكانها فالموجد القريب للافلاك

ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة والله تعالى واحد حقيقي
والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد لما عرفت فالافلاك غير صادرة عن الواجب
تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما اخر غير الافلاك لدليلين الاول ان ذلك الجسم ان احاط
بالافلاك يتقدم وجوده على وجود الافلاك لتقدم وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك
مقارن لعدم الخلاء الذي يكون في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء
لان المتقدم على مانع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال
وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط
والثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل لما له تأثير يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه ولا يؤثر في
الهيولى اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم
ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة فلا يؤثر في الجسم و
ليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام
وهو الافلاك اذا لم يكن الموجد القريب للافلاك الباري تعالى ولا الجسم واجزاؤه ولا النفس فالموجد
لها جوهر مجرد مستغن عن الاداة والآلات وهو العقل وفيه نظر اما لا نم ان الواحد لا يصدر
عنه المركب وقد مر الكلام عليه ولا نم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نم ان الجسم لا يؤثر في ما له
وضع بالنسبة اليه لابد من الوجهين الدالين لهذه المقدمات من دليل قال الصادر
الى قوله على العرش اقول الوجه الثاني على ان اول المبدعات هو العقول هو ان الصادر
من الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا على ما عداه من الممكنات
فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر
فيتقدم العرض على الجوهر وهو محال والصادر من الله تعالى ليس جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره
من الجواهر كالهيولى والصورة كما سبق في الدليل الثاني على ان الموجد القريب للافلاك ليس هو
جسما اخر غير الافلاك والصادر اولا ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما
علة الاخر لتقدم احدهما على الاخر لكن ليس احدهما متقدما على الاخر كما عرفت في الدليل المذكور
والثاني ان الهيولى قابل للصورة فلا يكون للصورة فاعلة لها فلا يكون الهيولى هو الصادر
الاول ولا ان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر
الاول هو الصورة ولتشكل الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب
الصادر

وفيه الابطال المذكور في الوجه الاول فلا احتاج الى الاعادة ويطرا اخر وهو انا لا نم ان القابل ان
القابل لا يكون فاعلا فلا نسلم الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الهيولى ليس هو الصادر الاول
ولهذا العقل ثلث جهات وجود من المبدا الاول ووجوب بالنظر الى المبدا الاول وامكان من ذاته فيكون
لذلك الوجود سببا لعقل اخر ولذلك الوجوب سببا لنفس فلك ولذلك الامكان سببا لجسم ذلك ويصدر عن
١ العقل الثاني على هذا الوجه عقل اخر وفلك اخر ونفس فلك اخر وهلم جرا الى العقل
العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل كائنات العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه
بالروح الاعظم في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الاية المؤثر في عالم العناصر المفيض للارواح
البشرية على ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها فهذه العشر من العقول فظهر بالدليل
على معنى انه لا يجوز اقل منها واما انها تنحصر في هذه العشر فمما لا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون
غير متناهية او محصورة في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه ان لم يجز ان يصدر عن
العقل بهذه الجهات شيء لبطل ما ذكروا والزمنا الدليل على انتهائه الى العقل العاشر ولهذا قال
بعضهم الكلام في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية لا سيما وقد بينا ضعف اكثر مقدماته كما مر
في تقرير الوجه الاول والثاني قال المصنف ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول لقوله عليه السلام
اول ما خلق الله تعالى القلم فقال اي الله تعالى له اكتب فقال اي القلم ما اكتب فقال اي الله تعالى
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك الخلق الثاني اي
المخلوق الثاني المسمى بالاجرام لكتابة من غير شيء يكتب عليه ويشبه ان يكون ذلك اللوح هو العرش
او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال الفرع الى اخره
اقول هذا فرع على وجود العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة
لما عرفت من ان كل حادث مادي ولا فاسدة لان كل فاسد يكون فيه حادث الحصول بعد العدم
وكل حادث مادي لما مر فكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في الفرع المذكور في البحث
الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون
بحسب المواد ويكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات يقتضي المادة كما مر والى
ما ذكرنا اشار المصنف بقوله لما تقرر من مذهبهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا لما له مادة
وكانت عاقلة لذواتها لحضور ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حصول صور المعقول
عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صورة الكليات اياها ووجوب

حصول ما هو ممكن لها وكونها لا تدرك الجزئيات لعدم مقارنة صورة المدرك للمدرك وكانت غير مدركة
للجزئيات لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل قال الثالث في النفوس الى اخره
اقول البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركات الافلاك على
الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية اما طلب لما لاءمه او هرب عن حال منافرة فلو كانت
حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة تتحرك
اليها الفلك بالحركة المستديرة فحركته اليها عين حركته عنها لكن كون المطلوب مهروبا عنه بالطبع محال
فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين احدهما ان القسر انما يكون على خلاف
الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية ولما لم يكن للفلكيات متحركة بحركة
طبيعية استحال ان تتحرك قسرا الثاني ان الحركة القسرية انما تكون على موافقة القاسر في
الجهة والسرعة والبطوء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا وجب ان تتحرك في جهة واحدة على قدر
واحد من السرعة والبطوء وليس كذلك حسا وفيه نظر لجواز ان يكون هناك قواسر مختلفة
فلذلك تختلف في الجهة والسرعة والبطوء واذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية
ثبت انها ارادية فللفلكيات محركات لامتناع صدور الحركة من غير محرك وتلك المحركات يكون
مدركة لما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة وتلك الحركة هي اما متخيلة واما
عاقلة والاول وهو كون المحركات متخيلة باطل لان التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا تبقى
حركات دائمة قائمة على نظام واحد لما سيعرف من ان القوى الجسمانية لا تقوى على حركات
غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر
مجردة عاقلة وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست
مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة منصرمة والحركات الجزئية المتجددة المنصرمة
منبعثة عن ارادة جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية والارادات الجزئية
تابعة لادراكات جزئية ضرورة فكون المباشر للحركات الجزئية مدركة لها والادراكات الجزئية
لا تحصل للمجردات لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل فثبت ان تلك المجردات ليست
هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة
لقوى جسمانية فائضة عن تلك المجردات على اجسام افلاك شبيهة بالقوى الحيوانية الفائضة عن نفوسنا
الناطقة على ابداننا وتسمى هذه القوى نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة

المقصود

مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ
منها جذب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لانها يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ ويتألم من محمل له فيغضب وانت خبير بان
الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر قال الرابع الى اخره اقول
البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة المراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا هو مذهب الحكماء ومذهب
حجة الاسلام من الاشاعرة ويدل على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله
تعالى وسائر البسائط كالعقول غير منقسم والا اي وان كان منقسما فجزء هذا العلم ان كان علما
بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن جزءه علما
بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يقتضي ان لا يكون العلم
بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه
يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء
فيعود الكلام الى ذلك الزائد ويتسلسل فثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم اذ لو كان منقسما
يلزم انقسام العلم بالله لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف واذا
ثبت ان محل العلم بالله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ثبت ان
محل العلوم اعني العلم بالله والعلم بسائر البسائط ليس بجسم ولا جسماني فتصير كبرى لقولنا
النفس محل العلوم استلزم ان النفس ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل
بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله تعالى غير منقسم لكن لا نم ان محله غير
منقسم قوله ان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة بكل موجود
حتى الكثرة وبالنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها
وايضا منقوض بانقسام الجسم الى ما يساويه في الحقيقة وتقريره ان يقال لا نم ان العلم بالله غير
منقسم قوله لانه لو كان منقسما فجزءه ان كان علما به لزم تساوي الجزء الكل في تمام الماهية وهو
محال قلنا لا نم استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد كالماء الواحد ينقسم الى قسمين
متساويين في الحقيقة وانت اذا تاملت في النقوض الثلاثة وجدت الترتيب الطبيعي به
لزوم تقدم الثالث على الاوليين كما قررناه في الايضاح قال الثاني الى اخره
اقول الوجه الثاني من العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد يدرك السواد

والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل له صورتهما فلو كان العاقل لها جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل
صورة البياض والسواد العقليين ولا تضاد بينهما اذ التضاد بين السواد والبياض الخارجيين
فلا يلزم ما ذكرتم ونوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك
لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما قال
الثالث الى اخره اقول الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل اعني النفس
جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو من قلب او دماغ مثلا لزم تعقل ذلك العضو دائما او لا تعقله
دائما لان التعقل انما يكون لمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي
حل فيه العاقل ان كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دائما لان تلك الصورة مقارنة
للعاقل دائما وكافية في تعقله وان لم تكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما
اذ لو جاز تعقله فانما يجوز لمقارنة صورة اخرى للعاقل في تلك المادة بجملة تلك الصورة فاذا حصل في
مادة صورتان متحدتان مكتنفة بالعوارض باعيانها صورتان متماثلتان لشيء واحد معا لما عرفت من
ان تغاير اشخاص نوع واحد انما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين
متماثلتين في مادة واحدة فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه
لزم تعقل ذلك الجسم دائما او لا تعقله دائما واللازم باطل لانا قد نعقل عضوا دائما ولا نعقل
عن عضو دائما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه باطل مثله وهو المطلوب وهذا
الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر اي الصورة الخارجية لذلك
العضو حتى لا يلزم اجتماع المثلين ان لو كان ذلك الجسم بصورة اخرى وايضا الصورة التي لها
تعقل ذلك العضو حالة في القوة الحالة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته
ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع القوة العاقلة الى اخره
اقول الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على
تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية
لها وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي ليست بقادرة على ادراك معقولات
غير متناهية لما ستذكره في باب الحجر والحرا فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية
وهو المطلوب واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به

ان القوه العاقله لا تنتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على ان تعقل معقولا آخر لا
لقوة الخيالية ايضا كذلك لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل متخيل اخر فبطل قولكم
من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم بذلك ان القوه العاقله تستحضر معقولات لا نهاية
لها دفعة فممنوع فبطل قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية قال الخامس
الى آخره. اقول الوجه الخامس من الوجوه العقليه هو ان الادراكات الكليه كادراك
طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان لو كانت في جسم لكان محلها مختصه بمقدار وشكل ووضع
معينة لان اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع وشكل كذلك تبعا لمحلها فلا تكون تلك
الادراكات صورا مجرده لانها متخصصات والكليه لا بد ان تكون متناولة على الافراد التي تكون
لها ذلك المقدار والشكل والوضع ولا تكون المتشبه كذلك هذا خلف واعترض على
هذا الوجه بان كليه الصورة عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيه
الاشخاص مجرده عن اللواحق الخارجية فح لا يلزم ان تلك الصوره لمقدار وشكل ووضع معينة
تبعة المحل لا تكون كليه اذ هي مطابقة لماهيه الاشخاص اذا اخذت مجرده وبان تجرد الصوره
هو عبارة عن العوارض الخارجيه دون العوارض العقليه فتكون الصور العقليه مجرده
ولا تنقطع في كليتها وتجردها شيء مما عرض لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا لاشترك الالزام
بان نقول الادراك الكلي حال في نفس جزئيه فتكون جزئيه فثبت بان ما عرض لها بسبب
المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما التعلق
به الى آخره اقول هذا ظاهر غني عن الشرح قال واختلف المتكلمون
اقول اختلف المتكلمون في النفس فقال ابن الراوندي النفس المشار اليها بقولنا انا جزء
لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفه ساريه في البدن سريان ماء الورد
في الورد وقيل ان النفس مكونه في الدماغ مبدا الحس الحركي لجميع البدن وقيل ان النفس قوة في
القلب مبدا الحس لجميع البدن ولاهلها المخصوصة بها وقيل ان النفس هي ثلث قوى
احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية اي الحاكمة والقوه النامية في القلب وهي النفس
الغضبيه وتسمى قوه حيوانيه والقوه الثالثه في الكبد وهي النفس النباتية والشهوية
وقيل النفس هي الاخلاط الاربعه اعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل
النفس هي المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان ومنهم من قال غير هذا ولسنا

الآن في شان تفصيل جميع المذاهب قال الخامس الى آخره اقول البحث
الخامس في حدوث النفس المليون لما اثبتوا ان ماسوى الواجب لذاته فهو محدث و
ما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس الا ان منهم من جوز ان حدوث النفس قبل حدوث البدن
لما ورد في الاخبار النبوية ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الخبر
دليل على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنهم آخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن
وذكر احوال الهلم انشأناه خلقا آخر فان هذه الاية تدل على ان الخلق الاخر متاخر عن الوجود في
البدن والمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون حدوث النفس متاخرا عن حدوث البدن وخالف
ارسطاطاليس من قبله من الحكماء يعني افلاطون لانه ذهب الى ان النفس قديمه واما
ارسطاطاليس فذهب الى ان النفس حادثه وشرط حدوث النفس بحدوث البدن واحتج
على ذلك بان النفوس متحده بالنوع والماهيه اذ لو اختلفت بالماهيه لكانت مركبه لاشتراكها
في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون كل نفس مركبا منهما
وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان النفوس متحده بالنوع والماهيه
واذا لزم ذلك يلزم ان يكون حادثه عند حدوث البدن اذ لو حدثت قبل البدن لكانت واحده
غير متعدده لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون بالمادة كالموضوع ومادة النفس البدن
فلا تتعدد النفس قبل البدن ثبت ان النفوس لو وجدت قبل البدن لكانت واحده
ثم اذا تعلقت بالبدن ان بقيت واحده كما كانت قبل التعلق بالبدن لكان نفس كل واحد
اعني محل معلومه هي نفس الاخر فيلزم ان يعلم كل واحد من معلوم ما علمه الاخر
وهو ليس كذلك وان لم تبق واحده كانت منقسمه والمجرد لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت
قبل البدن يلزم احد هذه الامور المحال فوجودها قبل البدن محال وقيل على هذا
الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر عرضي
بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركيب النفوس من الشركة في هذا المعنى اذ الاشتراك في
العوارض لا يوجب التركيب في الماهيه لجواز ان يكون النفوس مختلفه بتمام الماهيه
كالضدين فانهما مع اختلافهما في تمام الماهيه مشتركان في الاختلاف الذي من عوارضهما
وان سلم تركيب النفوس فلا نسلم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال
ان المجردات كالعقول والنفوس عندكم منقسمة في الجوهرية ومتخالفة بالماهيه فيكون

مركبة مع انها ليست باجسام وان سلّم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد
الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر هكذا الى غير النهاية
فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلت اعتمادكم الوثيق في بطلان التناسخ مبني
على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن
اذا استكمل فاض عليه من واهب النفوس نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن
فاذن وجب ان يحدث عند حدوث كل بدن نفس تتصل به فلا تتصل به نفس اخرى والا
يكون لشخص واحد نفسان اعني ذاتين وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين واذا امتنع
اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان تتصل نفس ببدن بعد خرابه ببدن اخر لان
عند حدوث ذلك البدن الاخر يحدث نفس اخرى تتصل به فاذا اتصل به نفس البدن
الموجود قبل فيلزم ان تتصل ببدن نفسان وهو باطل لما عرفت فعلم ان ابطال التناسخ
مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به دور قال السادس الى اخره
اقول البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال
الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها جوهر مفارق للبدن
لكنها متعلقة به اي البدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها
ولذاتها الحسيتين والعقليتين على البدن لما علم من ان النفس في مبدأ امرها خالية
عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتناء الكمالات والنفس اولا تتعلق بالروح المنبعث عن
القلب اعني البخار المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيتفيض من النفس الناطقة
على ذلك الروح قوة تسري بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعضائه فتثير هذه
القوة في كل عضو قوى تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو اي تحصيل الغذاء او تشبيهه
والصاقه باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية بتفاصيلها قال وهي
باسرها الى اخره اقول القوى الفائضة من البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة
والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة
فهو المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر المبصرات انما يكون بسبب انعكاس صورة
من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة بحيث تحصل زاوية
مخروط مفروض قاعدته ذلك المخروط سطح المرئي ولاجل ان الابصار يكون بانطباع

صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا النهج يرى القريب اعظم من البعيد لكون تلك
الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل يخرج
من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول لان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار
بهبوب الرياح ضرورة فيجب ان لا يرى المقابل ويرى غيره بما اتصل به الشعاع والامر على
العكس المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء المتموج الى الصماخ
والسمع قوة مستودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة
مستودعة في الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي اللتين هما في مقدم الدماغ وتدرك الروائح بوصول
الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط
بجزء يتحلل من ذي الرائحة ومنع هذا القول لان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام
ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة تنبث في العصب
المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون لمخالطة رطوبة الفم
بالمذوق وبسبب وصول المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة
تنبث في جميع جلد البدن وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال
بالملموس قال واما الباطنة الى اخره اقول واما القوى الباطنة
فخمس الاول من القوى الباطنة الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات
باسرها لان كل ما يدركه واحد من المشاعر الخمسة الظاهرة يتأدى صورتها اليه فانا نحكم
على هذا المحسوس بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم يجب ان يحضره المحكوم به وعليه
فلا بد لنا من قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك
القوة هي الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية
منها الخيال وهو قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس
المشترك لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ والثالثة
منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة
زيد وعداوة عمرو وزعم المصنف ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو سهو لان
محلها اخر البطن الاوسط تشهد به كتب الشيخ الرئيس الرابعة منها الحافظة وهي قوة
تحفظ ما يدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم المصنف مؤخر البطن الاخير وهو سهو

الصايل محل البطن الاخير اذ ليس في البطن لاخير قوه سوى هذه دل عليه كتب الشيخ الرئيس
الخامسه منها القوه المتصرفه وهي القوه التي من شانها التحليل والتركيب بين الصور المأخوذه
من الخيال ما ... ومن المعاني الماخوذه من الحافظه اخرى كما نتصور انسانا عديم الراس وهو
التحليل وكما نتصور انسانا ذا راسين وهو التركيب وتسمى هذه القوه متفكره ان استعملها
العقل ومتخيله ان استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان يتصرف القوه بواسطتها في
المدركات ومحلها الدوده التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطه
بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوه بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها
اي اذا عرض آفه بعضو من الاعضاء المذكوره اختل امر تلك القوه المختصه به فالمدرك للجزئيات
اولا هي هذه القوى والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطه تلك القوى وانطباع صور الجزئيات
في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا او جناحان كل منها مربع ايضا و تصورت النفس
به لزم تعاير محل الجناحين ضروره فيلزم انقسام النفس وهو محال قال ... واما
الحركه الى اخره اقول ... واما القوى المحركه فتنقسم الى محركه اختياريه والى محركه طبيعيه
اما المحركه الاختياريه فتنقسم الى قوى باعثه على الحركه وهي تحث اما على جلب المنافع وتسمى القوه
الشهوانيه او تحث على المضار وتسمى القوه الغضبيه والى قوه محركه تحرك الاعضا بواسطه
تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدا القريب للحركه وهي قوه منبثه في مبادي العضلات
واما القوى المحركه الطبيعيه فهي المتصرفه في امر الغذاء اما لحفظ الشخص ولحفظ النوع
والاول اي القوه المتصرفه في الغذاء لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذيه وهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهه المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد
في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غايه النشو وانما قلنا على تناسب طبيعي احترازا
عن الاورام ... الى غايه النشو الى غايه السمين بعد سن الوقوف والثانيه اي المتصرفه
في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان الاول المولده وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم
الرابع ليصير ماده لشخص اخر والقسم الثاني المصوره وهي التي تحيل تلك الماده في الرحم
وتفيدها الصور وتخطط الاعضاء وبعدها القوى واعلم ان المغتذي للقوى ليس المولود
والمصوره التي في رحم الام وتخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذيه والناميه والمولده والمصوره
قوى اربع اخرى اولها الجاذبه وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا من المعتدي

و ربعها الهاضمه وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المعتدي بالفعل وللهضم ...
اربع مراتب المرتبه الاولى عند المضغ ولهذا تفعل الحنطه الممضوغه في انضاج الدماميل
ما لا تفعل المطبوخه المرتبه الثانيه في المعده وهو ان يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ويسمى
كيلوسا والمرتبه الثالثه في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسودا
والبلغم المرتبه الرابعه في الاعضاء وهي ان يصير الغذاء بالمزاج مشابها للعضو هذا ما ذكره
المصنف وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس في القانون ان الغذاء له اربع هضوم الاول في
المعده وابتداؤه عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعده فاذا انهضم الغذاء في المعده
صار بواسطه المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه
الى الكبد في طريق العروق المسماه ماساريقا وحينئذ ينطبخ في الكبد مره اخرى فيحدث الاخلاط
الاربعه ثم ان الدم وما يجري معه في العروق يهضم ثالثا واذا توزع على الاعضاء فيحصل لكل
عضو عنده هضم رابع فعلم بان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعده ليس كل منها هضما
برأسه وايضا اخل المصنف بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على ان المصنف لم يكن له
دربه في علم الطب بل لعله لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكه وهي التي تمسك المجذوب ريثما
تفعل فيه الهاضمه ورابعها الدافعه وهي التي تدفع الفضل المعد لعضو اخر الى ذلك العضو
كالاثفال التي تدفعها الدافعه من المعده الى الامعاء وكالصفرا التي تدفعها الطبيعه الى المراره
والسوداء التي تدفعها الى الطحال قال ... السابع الى اخره اقول ... البحث السابع
النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق في البحث الخامس من هذا الفصل من النصوص الداله على
ذلك ونحوها من الادله واجمع الحكماء على هذا المطلوب بان النفس غير مادي لما مر وكل ما يقبل العدم
فهو مادي لما مر ايضا فالنفس لا تقبل العدم وعكس النقيض في مقدمتي هذا الدليل بعد ...
واعتراض فلا حاجه الى الاعاده ثم الفلاسفه قالوا للنفوس بعد المفارقه عن البدن سعاده
وشقاوه لان النفس ان كانت عالمه بوجود الله تعالى ووجوب وجوده وبعض ... وجوده اي
بكيفيه صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وتقدس ذاته عن النقايص ومع ذلك
كانت نقيه عن الهيئات البدنيه كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك من مذمومات
العقل والشرع وكانت معرضه عن اللذات الجسمانيه اي كانت عفيفه ...
بوجدانها ذاتها كامله شريفه منخرطه في سلك الموجودات المقدسه عن النقايص والملائكه

المكرمة والى ذلك اشار فى الكتاب الالهى بقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم لبسه بالظلم هو التنافر عن الهيئات البدنية وان كانت النفس جاهلة معتقدة للاباطيل المضلة تألمت بسبب ادراك جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف خالدة مخلدة لان شرط حصولها البدن وقد فنى وتمنت العود الى الدنيا والى اكتساب المعالم والى ذلك اشار فى الكتاب الالهى حيث قال ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن هيئات ذميمة واخلاقا دنية مع كونها غير معتقدة للاباطل عذبت بسبب ميلانها الى تلك الهيئات مع تعذر حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب مدة وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات ودوامها فيها حتى تزول تلك الهيئات فتزول الشقاوة وقد اشار فى الكتاب الالهى الى الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيئات البدنية واعلم ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدايمة والزايلة وان لم يقم عليه برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الايات كما ذكرنا ومؤيد باقاويل الانبياء عليهم السلام فان دعواهم الى العلم بالله تعالى ووحدانيته وترك الهيئات البدنية كما لا يخفى جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا فى زمرة الاخيار

قال الكتاب الثانى فى الالهيات الى اخره

اقول الكتاب الثانى فى الالهيات اعنى المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفى هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام فى ذاته تعالى او فى صفاته او فى افعاله فافرد لكل واحد منها بابا **الباب الاول** فى ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة بذاتها على غيرها لمراعاة الطبع الطبيعى وفى هذا الباب فصول **الفصل الاول** فى العلم به تعالى وفى هذا الفصل مباحث المبحث الاول فى ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه متقدما فى اثبات الواجب لذاته الذى هو مطلوب فى هذا الفصل اما بطلان الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشىء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشىء فى مؤثره الذى هو سابق عليه لزم تقدم الشىء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشىء على نفسه بمرتبتين وهو محال قال واما التسلسل الى اخره اقول واما التسلسل

فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنعرض جملتين احدايهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذى قبله بالعلية والجملة الثانية تكون ناقصة بحسب الجملة الاولى ضرورة وفرضنا اى الجملتين متسلسلتان الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهى بان يكون فى مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا الى غير النهاية يكون الناقص اعنى الجملة الثانية مثل الزائد اعنى الجملة الاولى وهو محال وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بان يوجد فى الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شىء فى مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بواحد او بعدد متناه اذ المفروض ذلك فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهى بعدد متناه متناه وقد فرضناهما غير متناهية هذا خلف قال الثانى مجموع الممكنات الى اخره اقول الوجه الثانى من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير نهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة يحتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى سبب لما مر من ان علة الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذى يستند اليه المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كونه علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهو محال ولا الداخل فى المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من احاده والداخل فى المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الاحاد لان من جملة الاحاد نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر فى المجموع هو الاحاد التى لا نهاية لها والاحاد التى لا نهاية لها ليس نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشىء غير ذلك الشىء وليس داخلا فيه ولا خارجا وهو ظاهر لانا نقول ان اريد بذلك ان المؤثر كل الاحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا وقد ابطلناه وفى الوجه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده حتى يمتنع كون المؤثر فى المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض وحصول المؤثر اخر وايضا لا نم ان الخارج عن هذه السلسلة خارج عن كل الممكنات حتى يكون واجبا لجواز ان يكون فى الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى غير نهاية

فيكون
ينقص عن الجملة الاولى بواحد

من جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب وانتم
في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته ولا يلزم مطلوبكم الذي انتم بصدد بيانه والجواب
عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده فاما ان يكون بعض الاحاد فيلزم
عن المعلول فيلزم وجود الواجب لانا لا نعني بالموجود الا مستغنيا عن المؤثر او خارجا لا يمكن او الغير فلا يكون
العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة لان العلة المستقلة للمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن
الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك
هذا خلف وعن الثاني بتغيير المدعى وعن الثالث بان يقال الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ
لو كان بعده علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى ك
قال الثاني الى اخره اقول البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
ويدل على وجوده وجهان احدهما الاستدلال بوجود الذات او الصفات وثانيهما الاستدلال
بامكانهما الوجه الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما
مادة لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا مادة لاستحالة وجود الممتنع وكل
ممكن فله سبب لما مر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان وذلك السبب لابد وان يكون
واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منته الى الواجب فيلزم الدور ان كان علته
او علة شيء من علل شيء من معلولاته والا يلزم التسلسل وكلاهما باطل كما سبق الدور
والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او
التسلسل بتقرير المقرر الذي سبق مرة في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يعارض هذان الوجهان
بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا ما ينفيه وتقريره ان يقال لو
كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك
فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون له سبب اما
ملاق لعين ذاته او مباين اعني غيره فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان كان السبب
ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما باطل لانا نقول انا قد بينا
ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم ولا يلزم تقدم ذاته
بوجوده على وجوده والامكان ذاته وفيه نظر قال الثالث معرفة ذاته تعالى

الحكوم

مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالبديهة
اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته تعالى ولاجل انه تعالى غير قابل للتحديد لما سئل موسى
عليه السلام عن ذاته تعالى كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين اي ما ماهيته
اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون قال رب
السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي الا تستمعون
قولا فانا نسأل عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المقول في جواب ما هو الحد ثم اخذ موسى
يذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب اباءكم الاولين فلما راى فرعون
منه لغوي ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم فنسب موسى الى الجنون لذكر
موسى صفات ابين مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جوابه قال
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحديده ان كنتم تعقلون
ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لكن لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في
موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا حصر طرق معرفته
فيما ذكروه لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري او الرياضة وتصفية الباطن
والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم
الحقيقة فيكون الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان الوجود الخاص معلوم
بل الوجود المطلق قال الفصل الثاني الى اخره اقول الفصل الثاني في التنزيهات والمراد بها
سلب ما يستحيل على الله تعالى من الصفات السلبية مطلقا وهي ليست منحصرة فيما ذكره لان له
بحسب كل موجود غيره صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث
المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقائق اذ لو تماثل غيرها ولا يشارك في ماهيتها
لتميز عما عداها بمميز والموجب لذلك المميز الذي به تمتاز حقيقته عن غيرها ان كان ذاته
تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى مماثلة لسائر الحقائق فايجابها ما يخص
بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان ذلك الموجب امرا ملاقيا لذاته
اي صفة له عاد الكلام الى ذلك الموجب الملاقي بان الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم
الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فيعود الكلام اليه مرة اخرى ويلزم التسلسل وان كان
ذلك الموجب امرا مباينا لزم ان يكون الواجب محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل

منفصل فكان ذاته ممكنا وهو محال لا يقال الحصر ممنوع لان نفس تلك الصفة المميزة لذاته تعالى
عن سائر الحقائق اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الدور او التسلسل ولا
حتى يلزم امكان ذاته تعالى كالفصل فانه لذاته مختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي سائر
الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر اخر لانا نقول لا يجوز ذلك
لان تلك الصفة معلولة لذاته فيكون متاخرا عن بعض العلة فلا يكون مقتضية لبعض العلة لاستحالة
ان يكون المتاخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان متاخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي
بعض الفصل وكالمعلول فانه لما كان متاخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي بعضها ولو جاز ذلك اي لو جاز
ان توجب ذاته صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص به مع كونه مساويا لسائر الذوات يلزم
ان ينافي لوازم الامثال لاختصاص بعض بصفة يمتنع حصولها في البواقي لكن اللازم محال فالملزوم
مثله قال قدماء المتكلمين الى اخره اقول قال قدماء المتكلمين ان ذاته تعالى
تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا لدليلين الاول ان المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات الثاني
ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات يدل على اشتراك الذات بين الذوات ولا باس
بتعدادها فنقول الذات مشترك كالوجود الاول انا نجزم بذات الشيء على معنى انه ذات ونتردد في
كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن الذات مشتركا بينهما لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا
وعرضا التردد في كون الذات ذاتا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى الواجب
والممكن ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم
المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات يبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء
اما ان يكون ذاتا او لا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية بخلاف
سائر الذوات بصفات احدها وجوب الوجود وثانيها القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا
مذهب الكثير اما عند ابي هاشم فيخالف سائر الذوات بحالة خامسة اليه علة للاحوال الاربع اعني
اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية فلما في الجواب عن الدليلين
فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر الذي يتيقن اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا
لما صدق عليه من الذوات والاشتراك في العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها في
الماهية ايضا وانه خبير بفساد الوجوه الدالة على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى

شرح ... المشارك لوجودنا في مفهوم الوجود وتميزه عن وجودنا بوجود انه بتجرده عن
الماهية وعدم العروض بخلاف الماهية ولكن ... التفصيل فيه في مباحث الوجود فلا حاجة
الى الاعادة قال المقصد الثاني في نفي الجسمية الى اخره اقول المقصد الثاني في نفي الجسمية
عن الله تعالى ونفي الجهة فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة
اما انه ليس بجسم فظاهر لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث ولهذا لم يذكر عليه دليلا واما
انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب
جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من
جواهر فردة ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا يكون منقسما
فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو محال بالاتفاق اما عند
نفاة الجزء فظاهر واما عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا
كبيرا الثاني انه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في مباحث تناهي الابعاد
فتقدره بذلك القدر يكون ممكنا محتاجا الى مخصص ومرجح فكان الواجب في تقديره بذلك القدر
محتاجا الى مخصص ومرجح وهو محال وفيه نظر قال احتجوا الى اخره اقول
احتج القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم بالنقل والعقل اما العقل فتقريره الاول
ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضنا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر
والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه
وتعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون
مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز ضرورة
واقتضاؤه لهما ليس الا لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في القيام بنفسه فيكون
مشاركا للجسم في اقتضائه الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما وهو
المطلوب واما النقل فآيات تشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرهما من الآيات الدالة على ذلك والجواب عن الدليل
الاول من الدليلين العقليين بمنع الحصر اي لا نسلم ان كل موجودين فرضنا ينحصر فيما ذكرتم كيف
ولم تقع البراهين اليقينية وشهادة البديهة على ذلك ايضا ممنوعة لاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان
كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات

[illegible]

واجيب عن الدليل الثاني منها اما اولا ان الجسم انما يقتضي الجهة والحيز لعينه لذاته بل الجرم بعلة به
لحقيقته المخصوصة وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الايات المذكورة بانها وان دلت
على الجسمية والتحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرفت
صدر الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها الاصل فاما ان يفوض علم تلك
الايات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف واولئك يرون الوقف على الله تعالى في قوله تعالى ٤
وما يعلم تاويله الا الله واحسن واولى كما ذكر في المطولات من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء
الاستيلاء قال الثالث في نفي الاتحاد الى اخره اقول البحث الثالث
في نفي اتحاد ذات الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره
فان ما ان بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا لانه
ان عدم كل منهما ووجد ثالث فظاهر وان عدم احدهما وبقي الاخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد
بالموجود وفيه نظر لان المراد بقول المتحدان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين ان هوان
ماهيتهما موجودة ام لا فنختار ذلك قوله فهما بعد اثنان لا واحد قلنا لا م وانما يلزم ذلك ان
لو كان يتشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع او ان يتشخص كل منهما باق لم لا يجوز ان يتشخصها غير
باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم ان لو لم يكن ماهية كل منهما باقية
وهذا السوال من نتايج قريحة والدي سقى الله ثراه وقد سمع منه الكاتبي واثبته في بعض تصانيفه
واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب وحكي القول بالاتحاد
والحلول عن بعض النصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله في المسيح والاتحاد به وعن بعض
المتصوفة ايضا فانه ذهب الى حلوله تعالى في العارفين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول
والاتحاد ما ذكرنا فظاهر فساده وان ارادوا غير ذلك فلا بد من افادة تصور معناه اولا ليمكن
التصديق به لكنا اثباتا ونفيا قال الرابع الى اخره اقول البحث الرابع
في نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات لا وجود
لها في الاعيان كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات
وهي متغيرة متبدلة بحسب تغيرها والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة
فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره المصنف نظر فان تعلق

علمه وقدرته وارادته لكونه نسبة بينه وبين غيره لا يكون من صفاته تعالى بل هي اضافات
لازمة لصفاته الحقيقية والاولى ان تقال صفات الله تعالى اما اضافات محضة كالاول
والاخر واما حقيقية عارية عن الاضافات كالحيوة والسمع واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم
والقدرة والارادة والتغير في الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية
جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة ام لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا
للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال
ذاته تعالى لكونه حينئذ موضوعا للتغير والانفعال في ذاته محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اريد
بانفعال ذاته تبدل صفاته الحقيقية فلا نم المحالية اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اريد غيره فلا
بد من افادة تصوره ليتنظر فيه الثاني ان صفاته الحقيقية مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفات
له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقيصة فصفاته الحقيقية
صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان ذاته ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم
نقصان ذاته ان لو لم يتصف بصفة كمالية اخرى بدلها وهو ممنوع قال الثالث
الى اخره اقول الوجه الثالث انه لو جاز ان تتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه
بحادث ضرورة ولو صح اتصافه بحادث لصح اتصافه بذلك الحادث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة
لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت من العوارض
التي لا تنتهي الى قابلية لازمة لافتقرت الى قابلية اخرى وينتقل الكلام الى قابلية تلك القابلية
ويلزم التسلسل والقول به باطل دفعا للتسلسل فعلم بان تلك القابلية تكون اما لازمة
لذاته او منتهية الى قابلية لازمة ولا تنفك تلك القابلية عن ذاته وصحة الاتصاف بتلك الصفة
تكون ازلية وصحة الاتصاف اعني القابلية موقوفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على
المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة انما تتحقق بعد وجود
المنتسبين وصحة وجود النسبة تستلزم صحة وجود المنتسبين فيصح وجود الحادث
ازلا وهو محال فثبت بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لم يكن ازليا
لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب واعلم انه لا حاجة للمصنف الى هذا العكس
بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعل كبرى لقولنا الله ازلي ينتج الله تعالى

لا نتصف بالحوادث وهو المطلوب قال الرابع اقول هذا هو الوجه الرابع من
الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان
ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا لها في وقت اخر اذ لو كان كذلك لزم ترجيح احد
المتساويين على الاخر بلا مرجح وانه محال وان كان وصفا اخر محدثا فينتقل الكلام الى مقتضي ذلك الوصف
ولزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك المعنى غير ذاته وغير صفاته كان
الواجب مفتقرا في تلك الصورة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز اتصافه
بالحوادث وهو المطلوب ولا يقال ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي
لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة
بانقراض الصفة الاخرى او يكون كل واحدة من تلك الصفات مختصة بوقت وحال فتكون صفة القوى
لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال ويكون هذه الصفة خلفا وبدلا عن الصفة
الزائلة فيكون الكمال مطردا اي يكون ذاته دائما متصفا بصفة كمالية من غير احتياج الى سبب منفصل
وقوله وامكان الاتصاف بها الى اخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لما
كانت الصفة الحادثة مما يصح اتصاف الذات بها فيصح اتصافه في الازل والثاني باطل فالمقدم
مثله والجواب ان امكان اتصاف الذات بتلك الصفة لما توقف على امكانها وامكانها مشروط بانقضاء
الصفة التي قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف قبل امكان تلك الصفة فلا يصح اتصافه
قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل فلا يلزم ما ذكرتم قال احتجوا الى اخره اقول
احتج القائلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول انه تعالى في
الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم حادث فلا يكون موجودا ازلا واذا لم يكن موجودا لم يكن
ذاته تعالى فاعلا له لان الفاعل بالصفة الفاعلية بدون الفعل محال ثم صار فيما لا يزال فاعلا له فالفاعلية
صفة حادثة فيكون ح انه متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني ان صفات الله تعالى العدمية
تصح قيامها بذاته تعالى وفاقا وتلك الصحة ليست الا لكون تلك الخصوصيات ومعاني جائزة القيام
بالذات المتصفة بها وليس للعدم في تلك الصحة تاثير لان صحة الاتصاف امر وجودي لانه
نقيض اللاصحة العدمية والعدم لكونه عبارة عن نفي الازلية امر عدمي
والامور العدمية لا تصلح ان يكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية
فالصفات الحادثة مشاركة للصفات العدمية في كونها صفات ومعاني فيكون مشاركة لها في

وجود

المتساوي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب والجواب عن الوجه الاول
بان التغير انما وقع في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة بكونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض
لقدرته تعالى ان لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني فان المصحح لقيام تلك الصفات العدمية حقائقها
المخصوصة بها وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل العدم وان كان امرا عدميا
شرط في صحة القيام بذاته تعالى او الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم قال الخامس
الى اخره اقول البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه تعالى غير
موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح وغير ملتذ باللذات الحسية فان هذه الامور المذكورة
تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقال من تصور
كمالا في نفسه فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا يبعد ان يلتذ به قال الفصل الثالث
الى اخره اقول الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء بان الواجب واحد فان وجوب الوجود
نفس ذاته لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم منه امكان الوجوب امكان الواجب
كما عرفت فلو شاركه في الوجوب غيره امتاز الواجب عن ذلك الغير بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما
يمتازان بالتعين وح يلزم تركب الواجب من الوجوب والتعين وانه محال واعلم ان هذا الدليل مما اخبر عنه
المصنف فان دليل الحكماء على التوحيد ليس في ذلك بل دليلهم على ذلك هو ان علة تعين واجب الوجود ان
كان ماهيته فلا واجب وجود غيره وان كان غيره كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال
وهذا الحصر واقوى مما ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية
واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحجتين الاول انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة
اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق
كل واحد منهما من لوازم الذات فكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون
كل منهما تاما في المؤثرية في جميع الممكنات وح يجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد
شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كل واحد منهما والاول باطل
لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح
بلا مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة يدل
على امتناع الهين مطلقا الثانية هو انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن
للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا

او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو ليس بالهٍ وان لم يكن للاخر ارادة السكون فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الاخر فيلزم عجزه اذ القادر الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كالضعيف والعاجز لا يكون الحادث قلت يريدان شيئا واحدا اما بان يكون ارادة احدهما مانعة من ارادة الاخر لان كلا منهما يريد ان الاصلح والاصلح لا يكون الا طرفا واحدا قلت كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما يجيء وهذه الحجة الثالثة تسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الالهين قادرين فلعله يدل على نفي الهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم ماخذا كما بينا ويجوز التمسك في التوحيد بالدلائل النقلية لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ونحوه مما يدل على وحدانية الله تعالى لان صحة هذه الدلائل ليست موقوفة على التوحيد لانها متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور قال

الباب الثاني الى اخره اقول الباب الثاني في صفاته الله تعالى اعني الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف عليه افعاله او لا وهذان قسمان فافرد لكل من القسمين فصلا الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث المبحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظاهر او لا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او يتوقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك لانه يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم اثره لكن قدم العالم محال لما بينا وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده فان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في صدور العالم فيلزم ان يكون صدوره لوجود شرط اخر حادث وهكذا فيتوقف حدوث شرط الشرط فيلزم تسلسل حوادث متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط اخر متقدم له الى غير النهاية وهو محال وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث اخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم تسلسل حوادث متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن

في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث يساوي الزائد الناقص ضرورة وانه محال وان كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه في المجموع الاول حادث انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف قال فيمل الى اخره اقول قيل على هذا الدليل لم لا يجوز ان المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا بل يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا لما بينا وذلك لان صحة وجود الاثر كما تعتبر فيه وجود المؤثر كذلك تعتبر فيه امكان الاثر فلذلك يتخلف عنه العالم ازلا قلنا في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون مسبوقا بالعدم اما اذا كان يجوز ان يوجد ازلا فوجود العالم كائنا في الازل من الموجب لكن ممتنعا ولعل هذا المبحث نسي ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا كون العالم محالا في الازل لكن من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم وحينئذ لا يصير بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة تامة والمانع وهو الازلية منتف والتالي ظاهر البطلان وقيل عليه سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني عدم العالم واجتماع الغير المتناهية في الوجود لكن لم لا يستحيل قسم الثالث اعني القول بحوادث لا اول لها قوله البرهان المذكور موقوف على وجود احاد الجملتين اذ الزيادة والنقصان انما هو وصف للموجودات لا للمعدومات لكن احاد الجملتين غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان وينتقض هذا الكلام بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود معا مع اتصافها بهما اذ يصح ان زمان الدورة التامة لزحل زائد على زمان الدورة للمشتري وزمان الدورة التامة للقمر ناقص عن زمان الدورة للشمس وقيل عليه سلمنا ان مؤثر العالم قادر لكن لم لا يجوز انه واجب بل لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قديما اوجد العالم على سبيل الاختيار واوجده الواجب على سبيل الايجاب فلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط باطل لانه يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى مؤثر لما بينا وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر فيمتنع كون الوسط وهو ظاهر واذا كان ذلك الوسط حادثا لم يكن معلولا للموجب لان معلول الموجب قديم لما مر

في بحث العدم فيكون معلولا للغير فيكون الواجب فاعلا او هو المطلوب وفيه نظر بعد ما
قال احتج المخالف الى اخره اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى قادرا بوجوه
اربعة الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته اي ما كان اولا
وجب الاثر والا لم يجب لانه لو لم يجب بعد حصول تلك الشرائط والحال انه يجوز منه الفعل ايضا
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه محال وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه
الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط واجيب عنه اولا بان المؤثر المستجمع لجميع جهات
المؤثرية لم لا يجوز ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لا نسلم استحالة ذلك من القادر فان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين
على الاخر بلا مرجح كان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح له
والهارب من السبع يسلك احد السبيلين المتساويين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح
وقوله وليس ذلك الى قوله اصلا اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو جاز له وجه
الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع لذلك فالجواب
عنه ان يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث حادث بلا سبب اصلا حتى
يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما لانا نحكم بامتناع حدوث حادث بلا سبب اصلا
بخلاف صدور الترجيح عن القادر لاحد المتساويين على الاخر بلا مرجح فان بديهة العقل لا تحكم
بامتناع ذلك كيف وقد بينا وقوعه والحق ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا
بلا مرجح وثانيا بان المؤثر المستجمع لشرائط المكنة حتى لا يمتنع عنه الفعل لوجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه في ذلك ان يقال ان اردتم باستجماع
الشرائط ان يكون المؤثر القادر ماخوذا مع الارادة اعني الداعية الى ترجيح احد مقدوريه على
الاخر نختار انه يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل
والترك منه حاصل باعتبار القدرة ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن
الارادة ماخوذة معه نختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك اخرى ولا يكون ترجيحا بلا مرجح
اذ المرجح لوقوع احدهما ارادته المتعلقة به قال الثاني الى اخره اقول
الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك به المخالف للقول بكونه تعالى قادرا هو ان المؤثر لو كان
قادرا وجب ان يتميز مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار

القادر بالنسبة اليه دون غيره يتوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المنسوب
اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز المقدور موقوف
على ثبوته لان كل متميز ثابت فان تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت المقدور في
نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به يلزم الدور وهو محال فهذا الدليل
بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه يتوقف
على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل
لاجل ايجابه منه يلزم الدور وح يلزم ان لا يؤثر شيء في شيء اصلا ثم اجيب ثانيا بان المقدور
علم القادر لا في الخارج اي سلمنا عدم تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نسلم الكبرى وهي ان تميز
المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور
قال الوجه الثالث الى اخره اقول هو ان مقدور القادر لا يخرج عن وجود
او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب والمقابل له اي الحاصل له العدم
حال حصول العدم ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة فانتفت مكنة القادر
في الحالين واجيب بان المكنة والايجاد على المعدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده الحالي
حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من ايجاده في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا وان اوردوا انه
يكتسب هذا الجواب حل التوجيه فلنا ان نتجاوز الى المقدور معدوم فهو والمعدوم حال
العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا امتناعه في الحال فمسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن
القادر من ايجاده في الاستقبال وان اردتم امتناعه في الاستقبال فممنوع او يقال في الجواب
عن هذا الوجه المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات على
ما عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال انكم قلتم ان المقدور معدوم وقولهم والمعدوم
حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا انه من حيث هو من غير التفات على ما
هو عليه ممتنع فممنوع وان اردتم به انه ذاته مع قيد العدم فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكان
ذاته في نفسه وكونه مقدورا وعلته والتحقيق فيه ان القادر ان يوجد ذات المقدور وله
ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون محالا قال الرابع الى اخره اقول
الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما
يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان الترك نفي محض فلا فرق بين قولنا

لم يكن سويا وبين قولنا اثر ما انه اعدمنا وعدم مستمر لان قولنا ما اوجد معناه انه بقي على القدم الاول
واذا كان عدمه الحالي عين ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا محضا لا يكون
فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل
الترك الذي هو امر عدمي ولا يلزم ما ذكرتم قال فرع الى اخره اقول هذا فرع
على كونه تعالى قادرا فنقول الله تعالى قادر على جميع الممكنات اذ الموجب للقدرة هو ذاته تعالى
ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات
دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه محال والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب
والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون الله تعالى قادرا
على جميعها وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز
ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم ان المقدورية صفة
ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية مغايرة بالحقيقة
لامكان ماهية اخرى فح لا يكون جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة
انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه
في بحث العلل والمعلولات وقالت المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والموجد في
الحوادث هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات
احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات
الاحوال على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر
لتخلف علية الدوران في المتضائفين فان احدهما مرتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفه
عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول قد ترتب على جزء العلة وشرطها و
ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر
فان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم العلية وبالتخلف وما ذكر من
صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والثلاثة الاخيرة مما يقطع فيها بالتخلف ايضا
وقالت الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو باطل
ولا يلزم ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا معا وانه محال واجيب عنه بانه لا نم كونه
تعالى شريرا بمعنى موجد وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح

لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان
علم فيحتاج اليه اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة
فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا له لان من شرط المقدور به صحة وجوده منه والجواب
انه لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر لكن المانع
من الصدور حاصل لا على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لما ذكرتم لا ان القدرة زائلة
على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي الى الترك لا يتمكن من الفعل وقال البلخي
انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي فعل
لا غاية له كاللعب بالحصى وكل ذلك على الله تعالى محال واجيب بان هذه الامور المذكورة اعتبارات
عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد بالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه
وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراده الله تعالى
وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو محال واجيب عنه بانا لا نم
انه لو اراد الله تعالى وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف
وانما يلزم ذلك ان لو كان العبد لا يتبع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلا بالايجاد وهو
ارادة الله تعالى لم قلتم بانه ليس كذلك قال الثاني الى اخره اقول البحث الثاني
في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد
ايجاد ما يوجده فلو لم يكن مقدوره معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم واذا كان مقدوره
معلوما له يكون هو تعالى عالما وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع وصنع الحكيم ما يكون افعاله
متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من تأمل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها
وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عالم لانا نجزم
ان جميع ذلك لا يصدر عمن لا علم له به وقوله ما يرى من العجائب الى اخره اشارة الى جواب سؤال
مقدر وتقرير السؤال انكم قلتم لو دل كون الافعال متقنة على علم فاعلها لوجب ان يكون النحلة
عالمة بافعالها لان فعل النحل متقن محكم غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما
فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون مع انا نقطع انه لا علم لها بشيء والجواب عنه ان ما يرى

من عجائب افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه تعالى سلك الحيوانات
بان يتعلق العلم بتلك الافعال منها ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي حيث قال واوحى الى النحل لانه الثالث انه
عالم لان ذاته تعالى هويته مجردة عن الماديات وما يتعلق بها حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته
لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة، وهو تعالى المجردة مبدأ الجميع للموجودات لما مر من انه تعالى
قادر على كل المقدورات وواحد فيكون الله تعالى عالما بمبدأ جميع الموجودات في العالم بالمبدأ عالم بذلك
المبدأ لان من علم ذاته علم كونه مبدأ الغير، لانه من تتمة العلم بذاته واذا علم كونه مبدأ الغير علم الغير لان العلم
بكونه مبدأ للغير يستلزم العلم بالغير واذا ثبت ذلك يكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب
وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة، بل عن حضور تلك في العالم
ان تعقل ذاته يستحيل حصول الشيء في نفسه سلمنا، لكن لا نم ان العالم بالمبدأ عالم بذوي المبدأ، وما ذكرتموه
بيان وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدأ الغير، ممنوع قال الرابع الى اخره اقول
الوجه الرابع هو انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات وما يتعلق بها
وهو ظاهر وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده، وكل ما
يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره، وكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقة المجرد مقارنة
لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون
ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة
المجرد المعقول غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل قد يقارنه في الخارج ايضا لان صحة
هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان
كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والمشروط الشيء لا يكون شرطا لنفسه واذا لم يكن صحة
هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان تكون في الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك المعقول الذي
تقترن ماهيته المجردة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة
بالماهية المجردة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل ما يعقل غيره امكنه
ان يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يستلزم كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في
تعقل كون ذاته عاقلا للغير وكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله اذ القوة
من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة
فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم

ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده، بل انما يكون بعض المجردات يمنعها من ان تعقل سلمنا، لكن لم قلتم ان كل
ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره، فلعل المجردات مما لا يصح تعقل شيء آخر معها وان
سلمناه لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى يتفرع
عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان صحة هذه المقارنة ليست مشروطة
بكونها في العقل قوله لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت مشروطة به يلزم اشتراط
الشيء بنفسه قلنا لا نم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل غير مقارنته للعقل والاولى
مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمناه لكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد يجب
حصوله لا نم ان القوة من لواحق المادة ولا بد له من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث
والرابع معتمد الحكماء في هذا المطلوب وفيهما نظر كما عرفت قال احتج المخالف الى اخره
اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما بوجوه الاول انه تعالى لو يعقل شيئا لانه
لو عقل شيئا لعقل ذاته لان ذاته يعقل انه عقل ذلك الشيء بما ذكرتم وفي ضمن ذلك الشيء يكون عاقلا
لذاته لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول
فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة بين الشيئين
تقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك
لاستحالة حصول الشيء في نفسه قلنا منقوض بتصور الانسان نفسه لانه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم
ثم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة قائمة به انه متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك
يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء بنفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر الثاني انه تعالى لو كان
عالما فعلمه لا يكون غير ذاته لما سنذكره في الفرع الثاني بل هو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته
فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو محال كما سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات
الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال
لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعني بصفة العلم وانه محال وان لم يكن صفة
كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه تعالى عنه اجماعا على انه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة
النقيصة واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون الموصوف به ناقصا لذاته كما ان كمال
هذه الصفات انما هو لكونها صفة لذاته لان ذاته متكملة لاتصافه بهذه الصفة وهذا جواب
لطيف غاية اللطافة قال فرعان الاول انه الى اخره اقول هذان الفرعان على

القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه عالم بجميع المعلومات كما هي اي انه عالم بالكليات من الوجه
الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالمية ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع المعلومات
على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان ذاته تعالى لاختصاص ببعض المعلومات دون بعض محتاجا في
ذلك الى المخصص وانه محال واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته
كونه عالما ببعض المعلومات كما مر اوجب في البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن
نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء وهذا نظير الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على كل المقدورات
وقيل انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند التغير عند كونه في اول
الحمل ثم يعود [illegible] هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع ام لا فكان تعقله ذلك
ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات على
الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود زيد الآن في الدار يتغير بتغير المعلوم بان يخرج منها
ان بقي علمه بوجود زيد في الدار يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم بخروجه يلزم
التغير في صفاته وكلاهما محال ان علمه تعالى قلنا في الجواب عنه ان اردتم بتغير العلم عند تغير
المعلوم بقاء الصفة فيختار ان الصفة باقية قولكم يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقي تعلقها
واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم به بقاء الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق به فيختار
انه لم يبق قولكم يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن صفته باقية فالحاصل انه عند
تغير المعلوم تغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه به لا نفس العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير
في صفاته وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين احدهما انه ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره
لان كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم لا بد متميز عن غيره فما لا يتناهى
ليس بمعلوم له وهو المطلوب الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما له والعلم بما لا يتناهى يستلزم
علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر وكان له علوم لا نهاية لها فيكون
في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه محال قلنا في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من
الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وموجبه له تعالى ان اردتم بقولكم
ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى من
حيث هو ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى
غير معلوم لان كل واحد من افراده الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم

ان العلم قائم بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق والتعليق الى العلم من حيث انه علم صفة واحدة
قائمة بذاته انه تعالى عرض لها تعلقات غير متناهية الى متعلقات غير متناهية وهذا ليس بمحال
كما في القدرة قال الثاني الى اخره اقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير
لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته خلافا للمشائين فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور
المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغايرة لذاته وفيه
ايضا خلاف للمعتزلة لنا ان علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان احدهما ان البديهة تفرق
بين قولنا ذاته ومن قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه كلاما غير تام والثاني مفيد فلو كان
العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير الاعتبار لا تغاير
الحقيقة الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابو هاشم
الجبائي عالمية واما صفة تقتضي تلك الاضافة وهو مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة عن
صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته
تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فالعلم غير ذاته تعالى وهو ظاهر في قول وفساد
الاتحاد سبق ذكره اشارة الى الجواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال تغاير العلم غير منحصر
فيما ذكرتم لان من جملة التقادير ما ذهب اليه المشاؤن من اتحاد تلك الصور لذاته وح لا يلزم تغاير
العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق ذكره قال احتجوا الى اخره
اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما وقادرا بعلم وقدرة زائدين على ذاته
بوجوه اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان
ذاته مقتضيا لتلك الصفة لان صفته تلك ح تكون ممكنة لافتقارها الى الذات
وواجبة بالذات لامتناع كون صفته معلولة لمنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك
الصفة ولا شك انه قابل لها لاتصافه بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو
محال فعلم انه لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين
زائدتين على ذاته قائمتين به وهو المطلوب قلنا قد مر جوابه في بحث العلل والمعلولات
الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة وقيل تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته
تعالى صفة فان كانت تلك الصفة قديمة لزم محالان احدهما كثرة القدماء والقول بلزوم
كثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين

قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود
واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلاثة واحدة في الجوهرية
اي ذات واحدة الصفة بهذه الخواص الثلث الجوهرية واذا كان المثبت للقدماء الثلثة
كافرا فما ظنك بمن اثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين او اثبت تسعة كما ذهب
اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا وراء الثمانية المشهورة وثانيهما التركيب في
ذاته تعالى لان ذاته تشارك الصفة في قدم نفسه ويمتاز عن الصفة بخصوصيته
فيلزم التركيب مما به المشاركة ومما به المغايرة وهو محال هذا اذا كانت الصفة قديمة واما
اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وبحر فذا البطلان واذا لم يجز قيام صفة بذاته تعالى
لم يكن العلم والقدرة صفتين قائمتين بذاته تعالى وهو المطلوب واجيب عن لزوم المحال
الاول بان الكفار قدماء الصفة وح لم يلزم الا القول بالصفات القديمة فان قلت لو
لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما كفر الله تعالى النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي
هي صفات قديمة قلت النصارى ان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات الله
انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى ع
لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء فتجسد بروح القدس وصار انسانا
هو المسيح وهو الاقنوم من اقنوم اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال م
والنزول هو الذات لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة ولهذا
كفرهم الله تعالى بقوله والنصارى الى قوله هو الذات يكون اشارة الى جواب سوال مقدر
كما عرفتها وعن لزوم المحال الثاني بان القديم امر عدمي لا اعتبار وعن نفي الاولية فلا يلزم
التركيب من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب
الاول قال الثالث الى اخره اقول الوجه الثالث هو ان عالمية الله تعالى
وقادريته واجبة لا يمتنع زوالها فلا يجوز تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون
معلولا والا لكان عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة وهو المطلوب واجيب عنه
بان عالميته واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب له مقتضى الذات لا لان عالميته واجبة
لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة
بالذات الوجه الرابع هو انه لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج ذاته في ان يعلم

ويقدر الى الغير لان العلم والقدرة كما يحتاجان الى العالم والقادر فكذلك يحتاجان الى المعلوم
والمقدور والمعلوم والمقدور غيره فيلزم ان يكون ذاته محتاجا في صفاته الحقيقية الى الغير وهو
محال واجيب عنه بان ذاته تعالى يقتضي صفتين حقيقيتين موجبتين للتعلقات العلمية
والارادية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق بالمقدور فان اريد بالاحتياج
في هاتين الصفتين الى الغير هذا المعنى اي اقتضاء هاتين الصفتين التعلق بالمعلوم
والمقدور فلا نم استحالته وان اريد غير هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة
والفساد قال الثالث الى اخره اقول البحث الثالث في الحيوة واتفق
الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان
حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن
صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة ويدل على ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة
لهذه الصحة هو ان ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحيوة عبارة عن
الصفة المذكورة لكان اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم دون غيره يقتضي ترجيحا بلا مرجح
وانه محال وذلك الامر المخصص الذي لاجله صح عليه تعالى ان يعلم هو الحيوة وهذا الدليل ضعيف
بان صفاته تعالى بذلك ونعوذ بالنقض ان يقال لو صح ما ذكرتم من الاستدلال لزم ان يكون حصول
هذه الصفة لذاته تعالى اعني الحيوة مشروطة بصفة اخرى بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل
ويندفع ما ذكرتم من الدليل بان ذلك انما يلزم ان لو كان ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات
وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ومتمايزة عنها بنفسها واذا كان كذلك
فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بصحة العلم واقتضائه لتلك الصحة من غير احتياج
الى مخصص قال الرابع الى اخره اقول البحث الرابع في الارادة تواطأ
الجمهور وطوائف العقلاء على انه تعالى مريد واختلفوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة
عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى
يكون على الوجه الاكمل وبكون صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب الصدور عنه حتى
يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب ويسمون هذا العلم عناية
وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد
والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي الارادة

وتارة عن علمه

علمه تعالى في افعال نفسه وتارة في افعال غيره اي ارادته تعالى لافعال نفسه علمه
بها وارادته لافعال غيره امره بها وقال اصحاب المصنف اي الاشعري وابو علي وابو هاشم
والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة
مرجحة لبعض مقدوراته على بعض دليلنا على هذا المطلوب هو ان تخصيص بعض المقدورات
بالحصول دون بعض وتخصيص بعضها بالتقدم والتاخر بان يقع البعض في زمان سابق
على زمان الاخر لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى متساوية لما مر ونسبة
الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن تخصيص
لوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث وبوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم انه لا بد
من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه
فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشيء لا يمكن ان يكون مستتبعا له وليس القدرة ايضا لوجهين الاول
ان القدرة من شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون آخر ووقت
دون آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة واحدة فلا تخصص الثاني
نسبة القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات
بالوجود وباوقاتها المخصصة بها وتلك الصفة هي الارادة والثاني كون شان القدرة التاثير والايجاد
وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد
يتوقف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة وهو المطلوب
قال لا يقال على هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها
المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث
في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص كون وجود
كل حادث مشروطا بالاتصال الفلكي فما لم يحصل تلك الاتصالات لم يحصل ذلك الحادث او يكون
علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصص به مرجحا حدوث الحادث في الوقت المعين
دون سائر الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى محال او علمه تعالى [illegible] بحدوث كل حادث
في الوقت المختص به من المصلحة مرجحة لان خلاف الاصلح محال بناء على ان رعاية الاصلح واجبة
عليه فهذه نقوض اربعة لانا نقول في الجواب عن النقض الاول لم لا يجوز ان يكون امكان وجود ذلك الحادث
في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل والممتنع

لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير الواجب ايضا ممكنا فيلزم [illegible] عن المؤثر وفيه نظر وعن الثاني ان
المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو كان كذلك فالكلام في تلك
الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في هذه الحوادث بان نقول لا بد لوقوع هذه الاتصالات
من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا
من المشرق الى المغرب والتحتانية بالعكس كذلك امكن ان يتحرك على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى
المشرق والتحتانية بالعكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج هذه الدائرة وامكن ان يتحرك بحيث
يكون المنطقة دائرة غير هذه بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين
من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة
البروج جنوبيا عنه فلا يكون علة للتخصيص لان المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا وفيه نظر وعن الثالث
ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى من الازل بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد
في الوقت الفلاني انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت اي يكون وجوده مختص
الوجود بذلك الوقت فيكون سابقا على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون هذه الحيثية اي كونه
بحيث يختص وجوده بذلك الوقت مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا على هذه الحيثية ويلزم
الدور وعن الرابع ان المخصص انما يجوز ان يكون علمه تعالى بالمصلحة حدوث الحادث في الوقت المعين ان لو وجب
عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه على ما سنذكره في البحث الرابع من الثالث ان
قال احتج المخالف الى آخره اقول احتج المخالف للقول بانه تعالى مريد بان ارادته
تعالى لو تعلقت بشيء لغرض كان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان البارئ تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال وهذا
الشق من الترديد محذوف هنا ومذكور في المصباح ولعل الحذف هنا من النساخ فان الاحتجاج بدونه
واه جدا واجيب عنه بان تعلق ارادته بالمراد لذاتها لا لغيرها وتوجيهه انه تعالى لم لا يجوز ان يريد لا
لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى صفة من شانها التعلق
بايجاد ذلك المعنى لذاته وهو ممنوع قال فصل الى آخره اقول هذا فرع على
القول بكونه تعالى مريدا فيقول ارادته غير محدثة عند الاشعري وقالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة
بذاتها وحادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره والاول لا يستلزم كونه تعالى
محل الحوادث والثاني كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة

لجواز كونه تعالى محلاً للحوادث عندهم لما علم من ان الارادة غير مجددة وجهان الاول الاول ان ارادته ليست
مجددة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته تعالى محدثة لاحتاج
الى ارادة اخرى وينقل الكلام الى تلك الارادة ولزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت
حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة بنفسها غير معقول
لا سيما وجود عرض لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاص ذاته تعالى بارادته تخصيصا
بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح للتخصيص
مخصصا للارادة التي هي امر وجودي واذا كانت قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا
لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى قال
الفصل الثاني الى اخره اقول الفصل الثاني الى اخره في بقية الصفات الثبوتية اعني التي لا يتوقف
افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث المبحث الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه سبحانه
وتعالى سميع اي له هاتان الصفتان لقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الآيات الدالة عليها نصوص
وليس في العقل ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فتلك الحجج حتى يثبت
مدلولها واذا ثبت مدلولها اعني السمع والبصر فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات حال حدوثها
لان المقتضي لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة
وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا بصيرا فثبت انه تعالى بهاتين الصفتين
وهو المطلوب واستدل على هذا المطلوب بدليل مدخول وتقريره ان تعالى انه تعالى حي لما مر والحي
الحي ان لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما
كان ناقصا وهو محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل موقوف على مقدمتين احديهما ان
كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص والمخالف ان يمنعهما اذ للعاقل
ان يقول لا نم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان اكثر الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب لا بصر لها ولا نم
ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه نقص فان الجسم السفلي لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده
مع انه يصح الاتصاف بها لكونه جسما وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم
والذوق واللمس ايضا نقصا قال احتج المخالف الى اخره اقول احتج المخالف
للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع وبصير بوجهين الوجه الاول ان سمعه وبصره
ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر

محال لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى وان كانا محدثين وذاته تعالى
متصف بهما كان ذاته تعالى محل الحوادث وهو محال ايضا والجواب عن هذا الوجه بانهما قديمان
ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان تتعلق المتصف بهما لادراك المسموع
والمبصر اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر الوجه
الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر
مشروطا بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى محال فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا
وهو المطلوب والجواب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر عبارة عما ذكرتم
بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثهما كما ذكرنا ولم يكن هناك
تأثر الحاسة اولا قال المبحث الثاني الى اخره اقول المبحث الثاني في الكلام تواتر
اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت
كونه متكلما لانا لما راينا ظهور ثبوت المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور
المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم ام لا
فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها
وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور فثبوت كونه
متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء فحصل الاقرار بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة
ليس بحروف ولا اصوات تقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات والحروف
حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر وليس ايضا بصوت وحرف تقومان بغيره خلافا
للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما ان يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة
وهو باطل لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا
للاصوات والحروف وكونه موجدا لهما ليس بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال
المصنف رحمه الله بل كلامه تعالى هو المعنى القائم بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة
اذ الحقيقي تعالى عن ذلك ويدل عليه قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه تعالى قد يخالف علمه وارادته
اما مخالفة لعلمه فلانه امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع
ذلك ومن هذا علم ان كلامه غير ارادته لانه تكلم امرا ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه

يؤمن

لا يؤمن واستلزم ارادته لما ينافي علمه بل لو اراده وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه لا
جهلا وهو على الله محال وزعم المصنف ان الاطناب في ذلك اي فيما ذهب اليه كلامه في مغايرته للعلم
والارادة قليل النفع فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول قال فرع الى اخره
اقول هذا فرع على كونه تعالى متكلما وهو غني عن الشرح قال الثالث الى اخره
اقول البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم
بذاته فالبقاء صفة قائمة بذاته تعالى وهو باق بها ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام الرازي
واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا
لبقاء الذات واذا كان باقيا فله بقاء اخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء ولزم التسلسل
وللقائل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء الثاني ان كونه تعالى باقيا
لو كان لبقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف
للمعترض ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب
لذاته باقيا لصفة لا كونه واجبا بالغير قال احتج الشيخ ابو الحسن الى اخره
اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي
بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان او مشروط
به وذلك حال الحدوث محال ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث
اذ الذات ليس مما لم يكن ثم صار ذاتا ولا عدم البقاء اذ عدم البقاء لا يعقل ان يصير
بقاء بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم
من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لان الشيء الحادث لم يكن
حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون
في صفة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لانه مركب من العدم والحدوث في لما ابطل
المصنف ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى يعلم ان
البقاء هل هو صفة ثبوتية ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى استمرار
عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمان بعد زمان متصلا وقد عرفت من قبل ان الاستمرار
ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء امرا
ثبوتيا زائدا على الذات قال الرابع الى اخره اقول البحث الرابع في

صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ الاشعري وتلك الصفات هي الاستواء واليد والوجه
والعين للظواهر الواردة وذكرها من الايات نحو قوله الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تجري باعيننا واول الجمهور الثاني من المتكلمين
وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر وقال المصنف
الاولى في ذلك اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى قال الخامس الى اخره
اقول الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى وهي مغايرة للقدرة
لوجهين الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء وجبل من ياقوت بخلاف متعلق
التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة تتعلق بامكان
الشيء المقدور وتؤثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين
غير القدرة قلنا في الجواب عن هذين الوجهين لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور ومؤثرة
فيه لان الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان على هذه المقدمة
الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك هو ان التكوين هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور
حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امره للشيء اذا اراده ان يقول له
كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده والوجود يترتب عليه لقوله فيكون
اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى
قال البحث السادس اقول البحث السادس في ان الله تعالى يصح ان يرى
في الاخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا
علم بذاته تعالى فنسبة ذلك العلم الى العلم الحاصل الان نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى
العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق الى ذلك بقوله سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر في نسخة
خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي
في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على المذهبين ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة
والكرامية فانهم يجوزون رؤيته تعالى في المكان والجهة اما الاول وهو الانكشاف التام
فيدل عليه وجوه اربعة الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله تعالى ارني انظر
اليك فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان
عالما بها وكلاهما على الانبياء محال ولقائل ان يقول ان سؤال موسى كان عن لسان قومه

بدليل قوله تعالى حكاية عنه حين اخذ الصاعقة افتهلكنا بما فعل السفهاء وان سلم ذلك لكن
ذلك ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الروية باستقرار الجبل بقوله
فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن وهو
المطلوب وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه تعالى علق الروية على شرط
محال وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول الروية بالاجماع فان المذكور
في الاية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق
عليه نفس الاستقرار وقد حصل لوجب حصول الروية في الحال وهو باطل اجماعا قلت المعلق
عليه نفس الاستقرار والروية في الزمان المستقبل يحتمل ان يحصل في الاخرة وبطلانه غير
معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والنظر
حقيقة في الروية وفيه نظر لان الحقيقة انما يكون مرادة من هذه الالفاظ اذا لم يكن لها
معارض عقلي وهو ممنوع لما سيجئ الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ان الاية تدل على ان الله تعالى توعد الكفار بانهم يوم القيمة لمحجوبون عن الله تعالى
وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار
وابعادهم عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه تعالى يرونه وهو المطلوب وفيه نظر
لانه تعالى انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب ان لو جاز رويته وهو ممنوع واما الثاني وهو
عدم الارتسام او عدم انفصال الشعاع والمواجهة فلتقدسه عن الجهة والمكان لما مر في البحث
الثاني من الفصل الثاني من البرهان قال واستدل الى اخره اقول
هذا دليل اخر على جواز الروية معولا على تقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطويل
والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان الطول اما قائما بجزء واحد من اجزاء
الجسم فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا من حجم جزء واخر فيكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار
الطول لكن ذلك محال والا لكان ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال او يكون الطول
قائما باكثر من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمحال متعددة وهو محال لما عرفت في البحث
الخامس من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الثاني واذا كان الطول جوهرا
وهو مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الروية مشتركة
بينهما والمصحح للروية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول

وهو كون المصحح هو الحدوث باطل لكونه عدميا اذ العدم ماخوذ في مفهوم الحدوث بمعنى
السابق اعني يكون المصحح هو الوجود والوجود مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الروية
التي هي معلول للوجود مشتركا ايضا فيصح روية الله تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا
الدليل بان المرئي انما هو البعض لا الاجزاء بعضها بعض في الطول والبعض عرض فيكون المرئي انما
هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نسلم ان صحة الروية معللة بعلة فان الصحة عدمية
لما عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياج صحة الروية
الى سبب مصحح لكن لا نسلم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض او وجوب كونه وجوديا حتى
لا يكون الحدوث العدمي مصححا اما عدم وجوب كونه مصححا كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان
في امر واحد اي يكون اثر احدهما مماثلا لاثر الاخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفين واما
عدم وجوب كونه وجوديا فلان صحة الروية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان يكون
معللة بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث
ولو سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع روية الله تعالى
لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك لان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي كذا
يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل ماهية الله تعالى يبافي هذا الحكم لفوات
شرط وهو انطباع صورة المرئي في عيننا او اتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود
مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابل للروية كالحيوة فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان
ذاته تعالى غير قابل لهما قال احتج المعتزلة على امتناع روية الله تعالى بوجوه
الوجه الاول هو ان قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من
الاوقات بان قولنا تدركه الابصار نقيض لقولنا لا تدركه الابصار وهو لا تدركه الابصار صادق
فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار اذ
لا قائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بجوابين الجواب الاول هو ان الادراك عبارة عن الروية
على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص من مطلق الروية والاية تدل على نفي الادراك
اعني نفي الروية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الروية على سبيل الاحاطة نفي
الروية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني هو ان معنى الاية لا تدركه جميع
الابصار فيكون الابصار محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما بين في موضعه فيكون نفيه

قوله لا يدركه بعض الابصار وذلك لا يناقض ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض
الموجبة الجزئية وقوله لا يدركه بعض الابصار كاذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا يدركه
اتفاقا وفي هذين الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل
الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون من جميع جوانبها واما في الثاني فلان هذه
الاية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا
فيكون المراد عموم السلب لا صدق السالبة الجزئية لانها تنافي صدق الكلية وللقائل ان يقول المدح هو
نفي الادراك البصري الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك انما الكلام
الحالة التي يحصل بعد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع انه نقص والنزاع ما وقع الا
فيه الوجه الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام حين سأل الرؤية لن تراني وكلمة لن للتأبيد باتفاق
النحاة فيلزم نفي رؤيته موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق واجيب
عن هذا الوجه بمنع كون كلمة لن للتأبيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتأبيد ههنا طول
المدة كالخلود في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها كما سيجيء تحقيقه
وفيه نظر قال ـــ الثالث الى اخره اقول ـــ الوجه الثالث قوله وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب الاية نفي الرؤية وقت الكلام لانه ما نفى التكلم الا
على احد الوجوه الثلاثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان المشافهة لا تسمى وحيا واما
الاخيران فظاهر واذا انتفى الرؤية وقت الكلام انتفى في غير وقت الكلام لعدم القائل
بالفصل واجيب عن هذا الوجه بانا لا نم ان الوحي ينافي الرؤية اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة
سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع او لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي
يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه
نظر لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع
واما السرعة فلا يناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام
لا يدل على العظمة الوجه الرابع هو ان الله تعالى استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم
على طلب رؤيته فقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك اي الرؤية فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله جهرة ولذلك رتب الذم والوعيد على طلب
الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى

ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون
لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة ليخبرنا بان محمدا عليه السلام نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويأمرنا
باتباعه وتصديقه ثم اقسم الله عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا عتوا كبيرا
اي طغوا بذلك طغيانا وعنادا عظيما فعلم بان طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب ولو جاز
ان يرى في الاخرة لما وجب ان يعاقبوا بها وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول ان الرؤية من اعظم
المثوبات واجلها فلا يكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم طلب
رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا بدليل انهم طلبوها في الدنيا
قبل اعطاء الله تعالى ابصارهم القوة التي بها يقوى على رؤيته فلذلك استعظمه ورتب الذم و
الوعيد عليه والدليل على ذلك لانه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله في الاخرة فقوله وقال
الذين لا يرجون لقاءنا في الاخرة فعلم بان انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في الاخرة مذموم فيجب جواز
رؤيته في الاخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رؤيته والا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق
وانه باطل واذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مترتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الاخرة
فلا يستلزم المطلوب قال ـــ الخامس الى اخره اقول ـــ الوجه الخامس
هو ان الابصار فينا الان هذا فيما عندنا من المحسوسات يجب اذا كانت الشروط الثمانية موجودة
احدها كون الحواس سليمة اذ لو كانت مأوفة لم يجب الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جائز
الرؤية اذ لو كانت في غاية القرب او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية بالبديهة وثالثها
هو ان لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وذلك ظاهر اذ لو لم يجب الرؤية
عند وجود هذه الشرائط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها والشروط الستة
الاخر وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة
والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك
يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي شرطان احدهما سلامة الحاسة
والثاني صحة كونه تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة حاصل لنا الآن فلو صح رؤيته تعالى
وجب لحصول الشرطين ولو وجب ان نرى الله تعالى الآن واللازم وهو رؤية الله تعالى الآن باطل
فالملزوم وهو جواز رؤية الله تعالى مثل اللازم يكون باطلا وهو المدعى فقد اهمل المصنف شرط
التاسع العضو وراء الثمانية المذكورة وهو ان يكون الرائي قاصد الابصار اذ لو لم يكن قاصدا لا يبصر

كان غافلا عنه فربما حصلت هذه الشرائط ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار
في الغائب عن الابصار وهو ما للشيء من شانه ان يكون محسوسا ليس كالابصار في الشاهد ولعل
رؤيته الله تعالى يتوقف على شرط لم يحصل لنا الان كالقوة التي يعطيها الله تعالى للابصار بعد البعث
مما يقوى على حكم الادراك ولم يكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله ويكون هذه
الشروط معدات لم قلتم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي والا لانطباع فيه
المعلوم من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فالله تعالى
لا يكون مرئيا واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نم صدق قولكم كل مرئي مقابل
للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها فلو كانت
الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى
ذاته مع ان ذاته ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا فيه فبطل كلية ما ذكرتم **فقط**

الباب الثالث

اقول الباب الثالث في افعال الله تعالى وفي هذا الباب مسائل
المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى
مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيه اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذوات الافعال
واقعة بقدرة الله تعالى وكونها الافعال طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد
وقال امام الحرمين وابو الحسن البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد
اي الله يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك الارادة والقدرة توجبان الفعل المقدور وقال
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه بيانه الوجه الاول هو ان ترك
الفعل ان امتنع على العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل
المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك والا لم يمتنع الترك عليه فان تمكن منه احتاج فعل العبد في وجوده
الى مرجح والا يلزم الترجيح من غير مرجح ويجب الفعل معه اذ لو امكن ان يوجد وان لا يوجد فان لم
يتوقف وجوده على امر اخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض اولا مرجحا بل
بعضه هذا خلف ولا يكون صادرا من العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا من العبد احتاج
الى مرجح اخر ويعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذن لا بد من مرجح يوجب للفعل غير صادر من
العبد دفعا للتسلسل وح يلزم الجبر لان وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن

يكن العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح الذي هو الارادة وجب الفعل ومتى
لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني هو ان
العبد لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله اذ الايجاد لا يكون بالاختيار للشيء غير عالم به
على التفصيل لكنه علينا بانا ان كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه العالم بما
من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل واذا كان عالما بتفاصيل فعل بقيه فيكون الفاعل
للحركة البطيئة الذي يفعل السكنات في بعض الاحيان والحركة في بعضها محيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة
البطيئة وعرف اعداد تلك السكنات وهو باطل لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطؤ
ليس لتخلل السكنات كما عرف الوجه الثالث لو كان العبد مختارا لافعاله وناقض مراد العبد
مراد الله تعالى بان يريد العبد تسكين جسم في زمان معين واراده الله تعالى تحريكه في عين ذلك الوقت
فان وقع مراد كل منهما يلزم الجمع بين النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الاخر يلزم الترجيح
بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما
بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء اي متساويتان بقدرة العبد لان كل واحد منهما مستقل
بالتاثير في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح
من غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتاثير بل بينهما تفاوت بان
في القوة والضعف فالضعف وان قدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على
منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وح جاز فيما فرض حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من
غير مرجح قال احتجوا الى اخره اقول احتج المعتزلة على ان افعال العباد
منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول وهو المعقول هو ان العبد لو لم يكن مختارا
في فعله لكان افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لم يصح تكليفه بشيء كما لا تكليف
الجماد وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم بان فعل العبد ليس على الله تعالى
بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك الوجه الاول هو ان الفعل المامور
به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند
رجحان داعي الفعل على داعي الترك واجب الحصول والفعل المامور به اما ممتنع الحصول او واجب
الحصول فلا يكون مقدورا للعبد فيصح التكليف الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم

الوقوع لا يجب وجوده وان كان معلوم اللاوقوع له كان ممتنع الوقوع وهما اي المقدمتان
مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك لا يكون للعبد في فعله تاثير فيصح التكليف فعلم بان الالزام
وارد على الكل مع هذا فيمكن ان يجاب عنه بان يقال لما ان فعل العبد يجري مجرى حركات الجماد
لكن لم يصح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس كذلك فانه تعالى
لا يسأل عما يفعل قال والثاني الى آخره اقول واما الثاني اي المنقول
فهو من وجوه الوجه الاول هو ان الآيات التي اضافت الافعال الى العباد كقوله فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم الى قوله كل امرئ بما كسب رهين والآيات التي علقت الافعال بمشيئة العباد كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم
وهو المطلوب وعورض بان ما ذكرتم من الآيات الواردة باضافة الافعال الى العباد وتعليقها
على مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما دل على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد
وغير متعلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله والله خلقكم
وما تعملون فان هاتين الآيتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له
واما ما يدل على الثاني فهو قوله من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم فان الآية
تدل على انها متعلقة بمشيته تعالى دون مشية العباد قال الثاني الى آخره اقول
الوجه الثاني من الوجوه النقلية هو ان الآيات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال
وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس نزلا وعلى
الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا اكثر من ان يحصى مع انها دالة على ان افعال العباد واقعة
بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها
مستقبحا لكون افعالهم حينئذ جارية مجرى حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه ان المقتضي
للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون الافعال
والسعادة والشقاوة قد كتبت للعبد قبل وجوده لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات السعادة والاعمال الغير الصالحة امارات للشقاوة
فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيها فلم يترتب الثواب

الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس من حيث ان الافعال
الصالحة اسباب للثواب والافعال الغير الصالحة اسباب للعقاب بل من حيث ان الافعال
معرفات وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب الثواب الى آخره اشارة
الى جواب سؤال مقدر وتقريرهما ما ذكرنا قال الثالث الى آخره اقول الوجه الثالث
من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كما في الآيات التي وردت دالة على كونهم فاعلين
لافعالهم وعورض هذا الوجه بما ورد في المصحف من الآيات الدالة على ان ذلك بخلق الله ومشيته
وتطابق كقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم قال الرابع
الى آخره اقول الوجه الرابع من الوجوه النقلية الآيات الدالة على ان افعال الله لا تتصف
بصفات العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف اما الدال على عدم اتصاف افعاله بالظلم
فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما
ظلمناهم ولكن انفسهم يظلمون واما الدال على اتصافه بالاختلاف فكقوله تعالى لو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله لا يكون فيه
اختلاف واما الدال على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
يدل على ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له لكان افعال العباد
افعاله وكل ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله
لكن هذه الآيات تدل على ان افعاله لا تتصف بهذه الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة
بقدرته تعالى مخلوقة له وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الآيات لا يدل
على ان افعال العباد لا تصدر عنه تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان كون
الفعل ظلما ليس ذاتيا لماهية الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف افعال العباد به
يلزم اتصاف افعاله تعالى به بل هو صفة اضافية تعرض لبعض الافعال بالنسبة الينا وذلك
لان مالكيتنا بالنسبة الى حقوق العباد واستحقاقنا اياها قاصرة فربما يكون اخذ حقوق
العباد ظلما اذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير او في حقه من غير استحقاق واما بالنسبة الى الله
تعالى فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق واذا كان كذلك يكون
الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمتنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا
عن هذا الاعتبار ثم يعرض له هذا الاعتبار بالنسبة الينا فيجوز ان يصدر عنه تعالى

فعل ويعرض لكن الفعل بالنسبة اضافي واما النسبة الى الله تعالى فلم فلم بانه محال واما الايات
الدالة على نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى فلان المراد من نفي الاختلاف فيه لدم
عن الدلالة كما دل عليه سياق الاية لا نفي الاختلاف عن افعاله تعالى فان افعاله تعالى 80
مختلفة يدل عليه المشاهدة في مخلوقاته ومن نفي التفاوت نفيه عن خلق السموات
كما دل عليه سياق الاية لا نفي التفاوت عن افعاله فان مخلوقات الله تعالى متفاوتة في الوجه
في الشرف والزمان الى غير ذلك من انواع التفاوت واذا كان كذلك فلا يدل ان على
مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي الاختلاف والتفاوت وعن الدلالة وخلق السموات
اذ الكلام فيهما قال واعلم الى اخره اقول واعلم ان اصحاب
المصنف اي الاشاعرة لما وجدوا [illegible] بين ما تداوله وما شهده من الافاعيل وبين
ما يحسه من الجمادات من الحركات علموا ان للناس في افعالهم اختيارا واما البرهان القائم
على امتناع صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا ذاد لهم اي طردهم ومنعهم عن اضافة الفعل
الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من الوجوه ارادوا الى ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال
واقعة بالمجموع عن قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور
الفعل فان الله تعالى يخلق الفعل والقدرة عليه لجريان العادة فالعبد وان لم يكن موجدا ا
لافعال بنفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جاز الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد
والوعيد والقول بهذا ايضا ضعيف مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا
واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا وتعود المحذورات والصعوبة
هذا المقام اي مسئلة خلق الافعال انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي الى رفع التكاليف
واستباحها او القول بالشرك عصمنا الله واياكم عن مزال الاقدام في هذا المقام بالنبي وآله
قال الثالثة الى اخره اقول المسئلة الثالثة في ان الله تعالى مريد
لجميع الكائنات وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة عند الاشعري
توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد
العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر اي كل مامور مراد لله عز اذا ثبت هذا
فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لوجهين
الاول انه موجد لجميع الكائنات ويوقعها على سبيل الاختيار لما مر وكل من اوجدها على سبيل

سبيل الاختيار فهو مريد لها ضرورة فيصح انه تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني
انه تعالى علم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل مثلا عدم ايمانه فلو وقع ايمانه فامتنع وجود
ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه تعالى جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه
لاستحالة ارادة الشيء ممن يعلم استحالته فثبت ان كل ما لا يريده لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب قال احتجت المعتزلة الى اخره اقول
احتجت المعتزلة على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات بوجوه
اربعة الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا
لكان مامورا به اذ الارادة اما مدلول الامر او ملزومه بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور فلا يكون
مرادا واذا لم يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات وهو
المطلوب الثاني انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى والتالي هو
باطل لان الرضا بالكفر كفر الثالث هو ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره
لان الطاعة تحصيل مراد المطيع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع قوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به لان الرضى هو الارادة لكن
الاية تدل على عدم الرضا به فيكون دالة على عدم الارادة وهو المطلوب واما التقريب في الوجوه
الثلاثة الاخر فكما في الوجه الاول بعينه والجواب عن الوجه الاول بالمنع ان الكفر لو كان مرادا
لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن الارادة كما في
الممتحن مثلا كما اذا ظن زيد ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك بل يريد ان يختبر عبده حتى
لا ينظر هل ياتي بذلك ام لا فيقول اشرب الخمر فانه يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز انفكاك
الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا به وفيه نظر لانه انما يلزم جواز
ارادة الكفر دون الامر به ان لو جاز انفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكرتم من
ان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم
بدون الملزوم وجود الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا
لوجب الرضا به قوله لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان
الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو متعلق القضاء والرضا انما يجب بقضاء الله تعالى دون
المقضي فلا يتم ما ذكرتم وايضا رضي العباد بالكفر لا رضي المعبود وعن الوجه الثالث بانا لا نم

ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله ان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا
لا م بل الطاعة هي موافقة الامر والامر غير الارادة وهو قد سكت عنه كما عرفت وح لا يكون الكافر مطيعا
بكفره لان ما اتى به من الكفر غير مامور به وفيه ايضا ما قد عرفت على الجواب من الوجه الاول
وعن الوجه الرابع بانا لا م ان الاية تدل على عدم ارادته الكفر وانما ذلك ان لو كان الرضا هو الارادة
للشيء مطلقا وهو ممنوع اذ الرضا من الله تعالى ارادته الثواب في حقنا او ترك الاعتراض
فحينئذ معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد للكفر او لا يترك
الاعتراض للعباد للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر فان الكفر منصوب
لكونه مفعولا به ليرضى وهو ظاهر وايضا لو كان المراد بالرضا ههنا ترك الاعتراض لوجب
ان يقول على عباده او صلة الاعتراض هو على دون اللام قال ـــــ وقالت الحكماء
الى اخره اقول ـــــ وقالت الحكماء في شرح القضاء والقدر الموجود اما خير محض لا
يشتمل على شر اصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك او الخير فيه غالب كالموجودات
التي في هذا العالم واعتبر بالنار فان فيها وان كان شرا من حيث يتاذى بها بعض الاحوال
حيوانات لكن فيها منافع كثيرة لا تكاد تحصى فالمقتضي بالذات هو تلك الخيرات والشر واقع
بالتبع اذ لا يمكن وجود النار وهي على طبيعتها الا بحيث يكون كذلك فالحكمة الالهية التي هي
ينبوع الجود والخير تقتضي حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني
تحرزا عن الشر القليل لانعدم تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير
قال ـــــ الثالثة الى اخره اقول ـــــ المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح
اعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ما يريد
لا علة لصنعه ولا غاية لفعله المستحق فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة الى
العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب
والمباح وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا في نفسه
وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك فالفعل القبيح يقبح ضرورة
من الله تعالى كما يقبح منا لان ما بالذات او بما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن اي
الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة قائمة بذاته ويحسن صدوره من الله تعالى
كما يحسن منا لما عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة

كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم والعدوان وكقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة
قبيح وكحسن الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن والحاصل ان الحسن والقبح بما ذكرنا
من الصفة المتدين اعني المتمسك بكتاب سماوي وغير المتدين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن
القبح والحسن ما ليس العقل مستقلا بادراكه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد على المعتزلة بان مرادكم بالحسن ما
يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملايما للطبع كاللذة والقبح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون
منافرا للطبع كالالم فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملايمة والمنافرة
الى الشرع بل العقل مستقل بادراك ذلك وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الاجل عقاب
كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع به وكيف لا يكون مستفادا
من الشرع وقد ظهر في مسئلة خلق الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بحصول ذلك بل ما
يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا قال ـــــ الرابعة
الى اخره اقول ـــــ المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لوجهين
الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب ان يحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت الحكم اعني الوجوب بدون
حاكم ضرورة ولا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شيء وفيه نظر الثاني انه لو وجب عليه شيء
فان لم يستوجب الذم بترك الشيء الواجب لم يتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه وان استوجب
الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا في حد ذاته مستكملا بفعل ما يجب عليه وهو محال والمعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العباد الى الطاعة ويبعد
عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء وقيل عليه بان هذا التقريب اي الطاعة الذي
اوجبتموه على الله تعالى امر ممكن في ذاته فيمكن ان يفعل ذلك التقريب ابتداء من غير ان يفعل
مقربا اولا ثم يقتضي ذلك المقرب هذا التقريب فيكون الوسط اي المقرب عبثا وكل
ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور التي
اوجبوا على الله الثواب على الطاعات وقيل عليه بان لله تعالى على العباد من النعم ما لا يعد
والانعامات السالفة ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك فتلك الاعمال اي الطاعات
لا تكفي في تلك النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى
العقاب على الكبائر قبل التوبة وقيل عليه العقاب حق الله تعالى لا غيره اذ ليس في تنفيعه

تعح والا في استغاطه ضرورة، واذا جاز عفوه لم يكن العقاب واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا
على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق
الكافر الفقير لان الاصلح للكافر ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين ومن تلك الامور التي
اوجبوا عليه تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه تعالى بقبحه واستغنائه تعالى عن الاتيان
به تماسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك في المسائل بعد قال الخامسة الى اخره
اقول المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح
ودفع المفاسد وانما قلنا ذلك لوجوه الاول انه تعالى لو فعل بغرض وكل من فعل بغرض كان
تحصيل ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان مستكملا بغيره فهو ناقص
في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل بغرض لكان ناقصا مستكملا لغيره وهو محال فلا يفعل
بغرض لا يقال لا نم ان كل من فعل بغرض لكان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك ان لو
كان الغرض راجعا الى ذاته اما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم
لا يجوز ان يكون غرضه تعالى تحصيل مصلحة العبد ولا يلزم النقصان في الذات والاستكمال بالغير
لانا نقول في جوابه ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى
لم يصلح ان يكون غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة
اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغرض ضرورة الثاني انه
لا شك في ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل تلك الاغراض ابتداء من غير توسط
الافعال مقدورا لله تعالى لكون كل ممكن مقدورا له ابتداء، واذا جاز صدور تلك الاغراض عنه تعالى
ابتداء فجعلها غايات بتوسط الافعال يكون عبثا والعبث مناف للغرض فلا يكون افعاله تعالى معللة
بالغرض وهو المطلوب اذ من جملة افعاله جعل هذه الاغراض غايات للافعال وهو عبث واذا
كان بعض افعاله غير معلل بالاغراض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل
الثالث هو ان الغرض من اختصاص الحادث بوقتها المعين بوقتها المعين ان وجد قبل ذلك الوقت
لزم ان يحصل الحادث اي قبل هذا الوقت لا فيه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرض
هذا الحادث لان غرض الشيء لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء لكن كونه موجودا قبل
وقته وكونه غرضه غير غرض له محال وان وجد مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مختص
بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص بهذا الوقت لان حصول الغرض من حدوث هذا

العرض

هذا العرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت او معه فان استند اختصاص كل غرض
بوقته الى غرض اخر لا الى نهاية يلزم التسلسل وهو باطل وان استند الاغراض الى ما لا غرض
لاختصاصه لوقته يلزم تنزيه فعله تعالى عن الغرض وهو المطلوب قال والفقت المعتزلة
الى اخره اقول واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد
لانه لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون معللة برعاية مصلحة تعود اليه وهو باطل لما عرفت او يكون افعاله
تعالى خالية عن الاغراض وهو باطل لان ما لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واذا بطل القسمان
ثبت ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو المطلوب واجيب عنه بان المراد با
العبث في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين المدعى وان
كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولا وتقريره استحالته عليه تعالى ثانيا ليصح وفاده
قال السادس الى اخره اقول المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من
تكليف العباد بالطاعات التعريض لاستحقاق تعظيم العبد بالثواب فان التفضل بتعظيم من
غير ان يستحق التعظيم قبيح على الله تعالى وهذا مبني هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في
افعاله ونحن قد ابطلناه وقع القول بهما فالتفضل بالتعظيم انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر
والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه لا يصح منكم والتكليف بوجهين الاول ان العبد مجبور في
افعاله فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ومن يجري مجراهم الساعي ان يكلفه ان عري
عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالى الاسائه وان كان بغرض فذلك الغرض لا يكون له لانه
تعالى متعال عن الغرض ولا يكون ايضا لغيره لانه تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء
من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ابتداء واذا كان كذلك فيضيع التكليف
واجيب عن هذا الاحتجاج بان التكليف حاصل ويرجع الى انه اعلام من الحق الى الخلق الاول والثواب
بواسطة الاتيان بما يكلف به على اهل الجنة وحلول العذاب على اهل النار بواسطة تركه وفارق
بين السعداء والاشقياء، واذا كان كذلك فلا يجوز طلب علته لان كلم الله تعالى لا يطلب علته
ولا يسأل عليه فان الله تعالى ان يعترض على من اراد ولا يعترض عليه ويسأل عن غيره ولا يسأل عنه
كما قال الله تعالى في محكم كتابه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون جعلنا الله من الراضين بقضائه
الصابرين على بلائه بمحمد خير انبيائه وخاتم اصفيائه وهذا اخر الالهيات والحمد لله الوافي
اللطف قال

الكتاب الثالث في السمعيات وما يتعلق بها

الى آخره اقول الكتاب في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الامامة وغيرها من السمعيات
كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي هذا الكتاب ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وفي
هذا الباب مباحث المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي عليه السلم اذا عرفت هذا فنقول
لما لم يمكن للانسان بحيث يستقل وحده بامور نفسه فكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه
وسلاحه لا يتم الا بمشاركة شخص آخر ولا يتم ايضا الا بمعاوضة اي يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر
ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله تلك المعاوضة و
المعاوضة يجريان فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة او صلاح
النوع كتدبير البدن مثلا ولما كان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل يتفق عليه حتى لا يكون
كذلك يحفظ ذلك العدل بشرع اذ العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان له قوانين
كلية يحفظه وتلك القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع يعرضه ويعينه على الوجه الذي
ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن
كذلك لتنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الآخر وتلك المعجزات تدعو الناس
الى الطاعة لذلك الشرع وتحثهم على اجابته ويكون مصدقة له في مقالته وايضا ذلك الشارع يوعد
المسيء بالعقاب العاجل والآجل ويعد المطيع بالثواب والشارع الموصوف بهذه الصفات
هو النبي فالانسان يحتاج الى النبي وهو المطلوب قال الثاني الى آخره اقول
البحث الثاني في امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يعد الكاذب معجزة من مضى من الانبياء عليهم
السلام حجة لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة
مما ذكرنا ان هذين القيدين ما يجب ان يزاد على ما قال المصنف في تعريف المعجزة حتى يكون
منطبقا عليها اذا عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك النبي عن
القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ القوة وهذا جائز بسبب انجذاب النفس
الى العالم القدسي واستتباعه القوى البدنية فيتوقف القوى البدنية عن افعالها كالهضم و
التغذية وما يتعلق بها فلم يتحلل من النبي ما يتحلل من غيره فاستغنى النبي عن بدل ما يتحلل
اعني الغذاء الا ترى ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تلك المواد المحمودة

وتحليلها بتحليل المواد الرديه لم تطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه
في غير هذه الحال لهلك والى ما ذكرنا الاشارة في قول النبي عليه السلم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني قال والفعل الى آخره اقول الفعل الخارق للعادة اما ان يكون فعلا
لسانيا او فعلا بجارحة اخرى اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب ان يقع للنبي عليه السلم
في اليقظة ما يقع لنا في النوم من الفراغ عن الاشتغال بتصرف البدن فتتصل نفسه لقوته
وشرافته عن المشاغل البدنية وطهارته عن الكدورات البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر الروحانية
الشريفة التي فيها صور الموجودات كلها فتنتقش النفس مما في تلك الملائكة العظام من صور الجزئيات
الواقعة في عالمنا هذا كما تطلع صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فيدرك
ما عند تلك المبادي من المغيبات على وجه كلي وانما انتقشت صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب وعلل
لوجود الجزئيات ومدركة بذوات الجزئيات ومدركة لما يتوقف على الجزئيات اعني الحوادث اللاحقة
المحتاجة الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة في العقول
~~اعني الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد~~
~~مرتسمة في العقول~~ واذا انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فيتنقل تلك الصور من النفس
الى القوة المتخيلة فتحاكيها بصور جزئية مناسبة لها ثم يتنقل تلك الصور من المتخيلة الى الحس المشترك فيدرك
منه كم تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا هو الوحي وانما تعلو النفس وتشتد الاتصال فيسمع
كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية
لهذا الوجه اذ يستحيل نزول العقول عند شخص وتكلمهم بكلام واما الثاني هو الفعل بجارحة
اخرى فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يفي بذلك الفعل قوة امثاله مثل ان ينبع النبي الماء عن جريانه كما
نقل عن موسى عليه السلم او انفجر الماء من بين اصابع النبي وبنانه كما نقل عن نبينا عليه السلم وذلك
الاقتدار للنبي عليه السلم انما هو بسبب ان سلطان نفسه تعلق على مادة الكائنات فيتصرف
فيها بازالة صورة وايجاد اخرى كما تصرف في اجزاء بدنه سيما في عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشارك
مزاجه ذلك العنصر في طبيعته اي يكون نفسه اقدر على التصرف في ذلك العنصر من التصرف
في عنصر آخر بسبب من الاسباب وان لم يعلم ذلك السبب بحقيقته واذا كان كذلك فيفعل
في ذلك العنصر ما يشاء وهذا التقرير في امكان المعجز على راي الحكماء واما على راي المتكلمين
فلا حاجة الى هذه التطويلات فان الله سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل

وفاعلها بالاختيار يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملائكة اليه وانزال الكتب
عليه وذلك ـــ الثالث الم اجزه اقول ـــ الثالث في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلم
يدل على نبوته وجهان الاول انه عليه السلم ادعى النبوة بالتواتر واجمع الامم على ذلك واظهر
المعجزة وهي ثلثة انواع لان معجزات الرسول عليه السلم اما منقول الينا بالتواتر اولا والثاني
اما عقلية او حسية اما انه اظهر القسم الاول من المعجزة لانه عليه السلم اتى بالقرآن بالتواتر وتحدى
به لانه عليه السلم طلب المعارضة من الفصحاء اذ قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله الآية وهي دالة على التحدي بسورة واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم
يعارض بل عجزوا واعترفوا بذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت
المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك المعارضة اولى من اشتهار القرآن لان القرآن
ح لصار كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة فعلم ان القرآن معجز متواتر فثبت انه اظهر المعجزة
المنقول الينا بالتواتر وهو المطلوب واما انه اتى بالمعجزة العقلية وذلك على نوعين الاول انه اخبر
عن المغيبات وذلك على قسمين قسم عن المغيبات المستقبلة وقسم من المغيبات الماضية
والقسم الاول قسمان قسم ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فكثير منها ايضا
قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض الآية وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلم
ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وسميت مكة معادا
لان معاد الرجل بلده وذلك لان الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود الى بلده ومنها قوله تعالى
خطابا لمحمد عليه السلم قل للمخلفين من الاعراب الآية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله اولي
بأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم فارس وقد دعى ابو بكر
الى قتالهم وعند بعضهم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم وعند بعضهم اصحاب صفين
اعني اصحاب معاوية وقد دعى علي رضي الله عنه الى قتالهم وح يكون معنى قوله تعالى يسلمون
اي ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف
الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم
واموالهم وكان كما اخبر اذ المراد الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وكانوا الخائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله موعده لهم واما الذي

ورد في الاخبار فايضا كثيرة منها قوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون سنة فكانت مدة خلافة الخلفاء
الراشدين ذلك القدر ومنها قوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابو بكر وعمر وقد اقتدى
المؤمنون بعد النبي بهما ومنها قوله عليه السلم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
في حرب البغاة مع علي ومنها قوله عليه السلم لعباس حين اسره النبي عليه السلم وطلب الفداء
لنفسه ولابني اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث واعتذر العباس بنفسه عن الفداء وقال
لا مال لي فقال النبي عليه السلم اين المال وضعته عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما احد
وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي
بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري انك لرسول الله واسلم هو وعقيل ومنها اخباره عن موت
روى النجاشي اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة روى ان النبي عليه السلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي
مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فصلى بهم اربع تكبيرات
ثم ساعتنا الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره عما حدث من الفتن والعلامات اي اشراط
الساعة كما هو مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح كاخباره عن
بناء بغداد لان ابا بكرة روى عن النبي عليه السلم قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة
عند نهر يقال دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان
جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق
فرقة يأخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون
ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر لان المراد بذلك المصر بغداد
وكون تلك الغائط قبل عمارة المدينة مسمى بالبصرة لا ينافي تسميتها بعده بغداد والدليل على
ان المراد بذلك المصر انما هو بغداد لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة
بل هو قطعة من شط العرب ليس عليها جسر بل الماء هو على نهر بغداد وقد اغاره بنو
قنطوراء لان المراد بني قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء جارية ابرهيم عليه السلم والترك
من نسلها وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي عليه السلم ومن اراد
العلم بكيفية ذلك فليطالع ما كتب الامام نصير الدين الطوسي طاب ثراه في حكايتها وكاخباره
النبي عليه السلم نار بصرى وهي مدينة من مدائن بان النبي عليه السلم قال لا تقع في ارض
الحجاز الساعة حتى يخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في

اما ما قد اشتعل نار في ارض الحجاز وقد اضاءت بضيائها حيث روئت من بصرى لعل مراد
النبي عليه السلام من اعناق الابل تلك المضاءات وهذا شايع فاش بين الناس فان تلك النار راها
جمع عظيم من الحجاج والان اكثرهم مشهور في البلاد واما القسم الثاني وهو الاخبار عن
المغيبات الماضية فكاخباره عما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في القرآن وذلك
اخبار عن المغيبات لان ذلك كان من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما النوع الثاني
من معجزاته العقلية فبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكم النظرية والعملية بعينه يدل على ان اتيانه
بكلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل على جميع
العلوم العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير بلا تعلم من احد وممارسة لكتب المتقدمين
من اعظم الخوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه عليه السلام انه اتى بمعجزات اخر
غير ما ذكر كانشقاق القمر فان انس بن مالك رضي الله عنه روى ان اهل مكة سالوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين جزاء بينهما وهو حبل مكة وكتسليم الحجر على النبي عليه السلام
لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم
علي قبل ان ابعث اني لاعرفه الان وفي التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام
يتوقف على صدقه فاثباته به دور وكنبوع الماء من بين اصابعه عليه السلام لانه قال جابر عطش
الناس يوم الحديبية ورسول الله عليه السلام بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه
وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي عليه السلام يده في الركوة
فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم كنتم قال
لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع فانه قال جابر كان النبي عليه السلام
اذا خطب استند الى جذع نخل من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاح النخلة
التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عليه السلام حتى اخذها فضمها اليه فجعلت
تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى
يعلى بن مرة الثقفي فانه قال بينا نسير مع النبي عليه السلام اذ مررنا ببعير
يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه السلام فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه
فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما
اذا ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث لا يلائم

يمكن ان يتعلق المشروح بركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت جران
البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة المسمومة بانها قالت لا تاكل مني فاني
مسمومة كما روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه عليه السلام معه
فقال رسول الله عليه السلام ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها وقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان
لم يكن نبيا استرحنا منه فعفى عنها رسول الله عليه السلام ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكرنا
في كتاب دلائل النبوة فانها وان لم يتواتر كل واحد منها لكن مجموع الروايات يبلغ حد التواتر فاشتهر كل
منها وهو الامر المشترك متواتر كما في شجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم فثبت ان محمدا عليه السلام
ادعى النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي اذ المعجزة
تدل على التصديق الله اياه لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم وطلبوا
ذلك الرجل بالحجة على وفق دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
هذا فخالف عادتك وقم من مكانك او افعل كذا وكذا ففعل الملك اضبط الحاضرون الى
تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة صدقه في دعواه ولما قال بانه كان اتفاقيا لا بالقول لارادة الملك
سؤاله فكذا هٰهنا وكل من صدقه الله فهو صادق لاستحالة جواز الكذب على الله اما لدلالة المعجزة او
فثبت بما ذكرنا انه عليه السلام نبي قال ــــ والصلاة الى اخره اقول ــــ الوجه الثاني
هو ان جميع سيرته وصفاته المتواترة الملازمة للصدق فان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا مهمات
الدنيا كذبا ولو صدر عنه الكذب مرة اجتهد اعداؤه في تشهيره وكالاعراض عن متاع الدنيا
مدة عمره مع الامتداد عليه فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه
الدعوى فلم يلتفت اليهم وكالسخاوة في الغاية حتى انه تعالى عاتبه عليها فقال ولا تبسطها
كل البسط وكشجاعته في الغاية الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ولهذا
قال البراء كنا والله اذا احمر الباس نتقي به ان الشجاع منا الذي يحاذي به يعني النبي عليه السلام
وهذا يدل على انه عليه السلام كان قوي القلب بمواعيد الله كقوله تعالى والله يعصمك من الناس ونحوه
وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت جوامع الكلم وكالاصرار على
دعوى النبوة مع ما يروى من المتاعب والمشاق كما قال عليه السلام ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه

لم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور ولم يعثر عن المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور لا يمكن ان
يكون كذلك سيما لم يدع الى الاغنياء واهل الثروة والتواضع مع الفقراء والمساكين لا يكون اجمع الا للانبياء اذ لم
يتفق لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات في ذاته فكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات واقوى الدلالات
على نبوته قال ـــــ قالت البراهمة الى اخره اقول ـــــ قالت البراهمة لا حاجة الى بعثه
الرسل لان ما جاءت به الرسل ان حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فمقبول
سواء ورد به الرسول او لا وان قبحه العقل فكذلك لان كل ما قبحه العقل فمردود سواء ورد به
الرسول او لا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل توقف فيه فكذلك لان ما توقف العقل فيه فيستحسن عند الحاجة
اليه الانتفاع بمثله لما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس مثلا
كان الانتفاع به حسنا والا يلزم التكليف بما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ويستقبح الانتفاع به
عند الاستغناء عن الانتفاع به لما تقرر ايضا في العقول ان ما لا يكون في محل الحاجة مع الانتفاع
به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واذا كان كذلك فاذن في العقل مندوحة
وغنى عن النبي عليه السلام فلنا في الجواب عنه من وجهين الاول لانم عدم الاحتياج الى بعثهم بل لبعثه فوائد
لا تحصى منها ان تقرر الحجج وتوكدها بالنقل في الامور التي حكم العقل بها بواسطة الحجج وتزيل الشبه
التي تضعف دفعها بان يرشد بالتجويز الى ما توقف العقل في تجويزه ولا يحكم به كبعث الاموات واحوال
الجنة والنار فان العقل لا يحكم بذلك بل يتردد فالنبي اذا اخبر بالوقوع جزمنا به ومنها ان تبين
حسن ما توقف العقل في حسنه وقبحه كحسن الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بادراك
حسنه اذ من جهة انه تصرف في ملك الله بغير اذنه قبيح ومن انه مما يؤدي تركها الى التعذيب
حسن فاذا احسنه الشرع فبان حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا بان بين ماهية الطاعة
وكميتها وكيفيتها على التفصيل يحصل به قطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال الله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف بحجة وهي انه وان كان اصل الطاعة
في العقل واجبا لكونه خلق للعبادة فيجب ان يبين له انها ما هي وكم هي وكيف هي فلما
فصلها النبي عليه السلام وبينها اندفعت هذه الحجة ومنها ان يعين النبي وظائف الطاعات والعبادات
المذكرة للمعبود المكررة في اوقات معينة كالصلوات وما يجري مجراها لاجل الحفظ لذكر المعبود ويبين
ايضا الطاعات الغير المذكرة للمعبود كالزكاة وصلة الرحم والبر الى الوالدين وغيرها ومنها ان
يشرع القواعد العدل المعمم عموم النوع كما عرفت في صدر هذا الباب ومنها ان يعلم الصناعات

الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والحفر والطبخ وغيرها والصنائع
النافعة المكملة لامر المعاش في تلك اما نافعة في الحروب كصنعة الدرع كما قال في داود علمناه صنعة
لبوس لكم ليحصنكم من بأسكم او في البحر كما قال في نوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا او في غيرها ومعلوم ان
توقف هذه الصناعات على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء ليعلموها ومنها التنبيه على
تعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير ذلك من
فوائد الادوية مما هو مذكور في الكتب الطبية تعليما بلا انتظار خطر فان التجربة فيها كثيرا ما تفضي
الى الهلاك وان تعلم خواص الكواكب النافعة والسعادة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان تلك
لا يحصل العلم بها الا بالتجربة المتطاولة لا تفي بها الاعمار لان العلم التجربي بذلك انما يحصل بعد
تكرار الادوار والاعصار البشرية لا يمكن ان تفي بها الوجه الثاني سلمنا ان العقل في الجملة كاف في العلم بحسن
الاشياء وقبحها بان يعلم ذلك الكامل من العقول لكن جميع العقول غير كامل بل هي متفاوتة في الكمال
والكامل نادر فلا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
كلموا الناس على قدر عقولهم قال ـــــ قالت اليهود الى اخره اقول ـــــ قالت اليهود
لو كان محمد عليه السلام نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة موسى عليه السلام
منسوخة وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في شرع موسى عليه السلام انه سينسخ او لا يكون مبينا فان
كان مبينا لزم ان يكون معلوما لملته واذا كان كذلك كان العلم بكون شرعه منسوخا مساويا لاصل
شرعه واذا كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل شرعه لكنه ليس كذلك لانه لو كان
متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبينا في شرعه انه سينسخ فان كان في شرعه
ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شرع محمد عليه السلام
والثاني باطل اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام عليكم وان لم يكن في شرعه ما يدل على
النسخ ولا على التأبيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت العمل بمقتضى شرعه غير مرة لان الامر المطلق لا يفيد
وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان التكاليف المثبتة في شرعه كانت متوجهة على
الخلق بذلك الشرع الى زمان عيسى عليه السلام اتفاقا فيعلم بان شرع موسى غير منسوخ فلا يثبت
نبوة محمد عليه السلام وهو المطلوب قلت في الجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى عليه السلام
ما يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك لانه لو كان متواترا كما تواتر اصل
دينه قلنا لانم ذلك بل انما لم يتواتر كما تواتر اصل دينه اذ لم يتوفر الدواعي الى نقله توفرها .

الى بطل اصل الدين او كان في شرعه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون
المراد غير الظاهر وانما ذكره بلفظ التابيد ليدل على طول المكث او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم
لو اعتقدوا النسخ لما كان اهتمامهم به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب الاخير نظر
اذ هذا الاحتمال قائم في شرع محمد عليه السلم قال ـــ الرابع في عصمة الانبياء الى اخره اقول ـــ
البحث الرابع في عصمة الانبياء كيحيى لتفسيرها اتفق الامة على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي
وان لم يمكنوا منه والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا
ان كل معصية كفر وقوم اخرون جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار
على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر ح يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس
في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومع هذا القول لانه لو جاز اظهار الكفر عند
الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكون منكرين
مويدين هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يودي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل
بالضرورة والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها اي لم يجوزوا على
الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر وجوزوا الصغائر عنهم واصحاب المصنف اي الاشاعرة
لم يجوزوا الكبائر عليهم مطلقا اي لا عمدا ولا سهوا وجوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا
ما عدا مذهبنا هو انه لو صدر عن الانبياء كفرا وكبيرة يلزم امور ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك
لقوله تعالى واتبعوه واجرنا بما يبلغ الوصول الى الضمير يرجع الى الذي والامر للوجوب واذا كان كذلك
يلزم ان يكونوا مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا وفيه نظر فان هذا الدليل انما
على عدم جواز صدور الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم جواز الكبيرة سهوا اذ الامر بالاتباع
لا يدل الا على الاتيان بالمامور على الوجه الذي صدر عن المتبوع وذلك لا يقتضي لمن يجوز الكفر علينا
حال التقية والذنب سهوا وكلاهما جائز عندنا اتفاقا والثاني يلزم كون الانبياء معذبين بذلك
اشد العذاب لان من كان اكمل كان صدور المعصية عنه افحش فيكون استحقاقه للذم اشد ولكونه
امران الاول ما اوعد الله بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد في حدود الاحرار بان حد الحر
ضعف حد العبد وليس تضعيف العذاب وزيادة الحد الا لزيادة كماله في لسانه عليه السلم و
الاحرار واذا كان كذلك يلزم كون صدور الذنب عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة واذا

واذا كان كذلك كان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الاجل فوق حال جميع عصاة
الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك لو صدر الكفر عنهم دون عذر والثالث
عند الثالث يلزم كون الانبياء من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان لكنهم ليسوا كذلك
لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا الخاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا
وفيه نظر عرفته والرابع يلزم ان لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين والفاسق لا تقبل شهادته لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونهم مقبول الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من عدول الامة
وفيه النظر المذكور والخامس يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم ح او الدلائل الدالة
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء وايذاؤهم غير جائز لقوله تعالى
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وفيه ايضا النظر المذكور والسادس
يلزم ان ينعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال
عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه
ايضا ما مر جوابه لا يقال المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لقوله تعالى
صدر الاية خطابا لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية فعلم بان الكلام في عهد الامامة
لا في عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة قلنا لا نم ذلك فان المراد بالامام من يقتدى به والنبي
كذلك ثم انه وان سلم ان المراد بذلك العهد عهد الامامة فلا رجحه من عهد النبوة واذا ثبت الملازمة
بين جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم وبين التوالي الستة وثبت بطلان التوالي الستة ثبت المدعى
وهو امتناع صدور الكفر والمعاصي عنهم قال ـــ واما قوله الى اخره اقول ـــ
عورض الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى
خطابا لمحمد عليه السلم عفا الله عنك وقوله تعالى ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان هاتين الايتين
تدلان على صدور الذنب عنه عليه السلم اما الاول فلان العفو يدل على تقدم الذنب واما الثاني
فظاهر والجواب ان الذنب في هاتين الايتين محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات
المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة ادم عليه السلم فان ادم كان
نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية وعصى ادم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية عن الانبياء
والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت قبل نبوته ويدل عليه امران الاول انه لو كان حال الواقعة
نبيا لوجب ان يكون له امة ضرورة لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة حال الواقعة والثاني قوله تعالى ثم اجتبيه ربه

على ان الاحسا وهو الناس كان متاخرا عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي ومنها قول ابرهيم اشارة
الى الكواكب هذا ربي فان ابرهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبيا
والجواب عنه ان ابرهيم ذكر هذا على سبيل العرض ليبطله كما لو احد منا اذا اراد ان يبطل امرا
يعرضه ثم يلزم عليه محالا وايضا قال بل فعله كبيرهم وهذا كذب فيجوز صدور الكذب عن الانبيا
والجواب عنه من وجهين الاول ان ابرهيم لم يكن قاصدا اسناد الفعل الى الصنم حتى يكون
كذبا بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفر ومثاله ما لو قال صاحبك وهو امي وقد كتبت
كتابا بخط حسن وانت مشهور به انت كتبت هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك
بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك وكذا الوجه الثاني ان ابرهيم اسند
الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم حمله على كل القطع كما تسند الى مباشره
فقد تسند الى الباعث عليه وايضا نظر في علم النجوم ليعلم حاله من تاثيرات النجوم لقوله تعالى سند
فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم كذلك حرام فيكون ابرهيم مرتكبا الحرام والجواب عنه
ان نظره في النجوم كان للاستدلال به على حكمة صانعه والتعرف عن مصنوعاته وهو من اعظم
الطاعات ولهذا مدح الله المتفكرين في خلق السموات بقوله تعالى الذين يذكرون الله الاية
وايضا قوله اني سقيم كذب اذ لم يكن ح سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن
الانبيا والجواب عنه ان ابرهيم لعله كان في تلك الحال سقيما او علم انه سيصير سقيما فاخبر عن
سقم حالي او سقم متوقع استقبالي وذلك لا كذب ومنها اخفاء يوسف عليه السلام حريته عند
بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب فيجوز صدور الذنب عن الانبيا ويوسف كان نبيا اتفاقا وكتمان الحق ح
والجواب عنه ان يوسف انما كتم حريته ولم يبينها لاشعاره بقتل الاخوة اياه اذا اظهر ذلك وذلك
جائز اذ كان ذلك قبل نبوته وايضا هم بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب
فجاز صدور الذنب من الانبيا والجواب ان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في
جبلة الرجال وتلك محمودة اذ عدمها بالرجال يدل على العنة وهي النقيصة ولم يكن ذلك اختياريا
حتى يكون مذموما وايضا جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمهم بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام ومنها
ما صدر من اخوته من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف فان كلها كبائر مع كونهم انبيا والجواب
عنه لا نم انهم انبيا وان سلم انهم انبيا لم يكن ذلك حال نبوتهم ومنها قصد داود مع اخيه اوريا
فانه قصد قتل اخيه ليتزوج مع امراته كما قال تعالى على لسان الملائكة تعريضا لداود فانه

[illegible]

قد طمع في زوجة اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة الاية وكل منهما كبيرة وقد
دل على جواز الكبيرة على الانبياء لكون داود نبيا اتفاقا والجواب ان تلك القصة لم تثبت صحتها
على الوجه المشهور لان داود انما طمع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه قتل اخيه فلهذا العذر عوتب
عليه لانه دليل على انه لم يغتم بموت اخيه ولان ما هو المذكور في القرآن يحتمل ان يكون المراد منه غير هذه
القصة المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الاية وهو قوله تعالى هل اتيك نبؤ الخصم الاية
ان جماعة تسوروا قصره ليقتلوه فلما راهم داود خاف لما تقرر انه لم يتسور دور الملوك من غير
امرهم وهو المراد من قوله تعالى ففزع منهم فلما راوه مستيقظا خافوا من فعلهم فاخترعوا خصومة
لا اصل لها ليزعم انهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه وهو المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احد منهم على الاخر مالا كما قال تعالى حكاية عن دعويهم ان هذا اخي
له تسع وتسعون نعجة الاية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الاية
على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز والاصل
عدم صدور الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز واما هاهنا فلم يلزم الا الحاق الكذب بتلك
اللصوص وهو جائز فان قلت قوله تعالى وظن داود انما فتناه يوهم التوبة وقوله فاستغفر
ربه يوهم صدور الذنب منه قلت فتناه امتحناه والامتحان انما كان لينظر انه هل ينتقم منهم
او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا
فان قلت قوله فغفرنا له يابى ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم
قلت يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي لحرمته او شفاعته بحذف المضاف واقيم المضاف اليه
مقامه فهذا غاية ما يقال في هذا الموضع قال ـــ واما قبل الوحي الى اخره اقول
ما ذكرنا من الاخبار انما كانت فيما هو بعد الوحي واما قبل الوحي فقال الاكثرون لم يجوزوا الكفر
عليهم لانه لو جاز عليهم لوقع لكنه لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب والاصرار
عليهم بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان لئلا يزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية
وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة بحيث يتولون ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل
عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء واما الروافض فقد اوجبوا عصمة الانبيا عن الذنب
والمعاصي مطلقا سواء كان صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعدها لان الامام واجب العصمة كما يجيء
فالنبي اولى قال ـــ تنبيه الى اخره اقول هذا تنبيه على معنى العصمة المراد

منها عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب
المعاصي ومناقب الطاعات لان العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام
بما في المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة وصار ذلك العلم معيناً لرسوخها في
النفس فتصير ملكة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بشيئين احدهما تتابع الوحي والثاني من الله تعالى
على ما تذكر ذلك العلم وبانها بالاعتراض على ما يصدر من النبي سهواً وبالعتاب على ترك الاولى
بان يعاتب عليه ولا يترك مهملاً بل يضيق الامر فيه عليه لانه متى رسخت في النفس العفة ثم انضم اليها
الوحي المتتابع بتذكره صار اكد واذا انضم اليه خوف المواخذة على القدر القليل صار اشد تاكيداً لذلك
الاحتراز ضرورة فيلزم تاكيد حقيقة العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب
عنه لخاصية في نفسه او بدنه ويمنع هذا القول بوجهين احدهما عقلي والآخر نقلي اما الوجه العقلي
فهو انه لو كان تعريف العصمة كما ذكر لما استحق المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك
ولامتنع تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي لذلك واما الوجه النقلي فقوله تعالى خطاباً للنبي عليه السلام
قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه يجب ان يكون النبي ايضاً قادراً على ارتكاب المعاصي كما انا قادر
على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله ايضاً خطاباً له ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم على
ان اصحاب النبي على العصمة لم يكن لذاته بل بتثبيت اياه والا لمال الى العصيان قال
الخامس الى آخره اقول البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه اكثر
اصحاب المصنف اي الاشاعرة والشيعة خلافاً للحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي
من الاشاعرة فان هؤلاء ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون
بتفضيل الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فيكون آدم افضل من الملائكة اذ لو كانت الملائكة افضل منه
لكان امر الملائكة بسجود آدم امراً لخدمة الافضل للمفضول وهو باطل لان الحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لان آدم كان يعلم الاسماء لقوله تعالى
وعلم آدم الاسماء دون الملائكة فان الله تعالى سال الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فيكون
آدم اعلم منهم فيكون افضل لان الاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث الطاعة البشرية اشق بوجهين الاول ان طاعة البشر انما تصدر منهم مع
الموانع والصوارف عنها من الشهوة والغضب والوسوسة دون الملك فان الملك جبلته ذاته

فيكون طاعة البشر اشق الثاني ان طاعة البشر تكليفه مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط
في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر اشق فاذا كانت اشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل
العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً الآية والعالم اسم لما سوى
الله فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات ترك العمل به
فيمن لم يكن نبياً من آل ابراهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فبقي معمولاً به في حق الانبياء فيكون الانبياء
افضل من كل المخلوقات وفي جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب قال
واحتج الآخرون الى آخره اقول احتج الآخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه
ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضي
افضلية الملائكة لاستحسان قولهم فلان لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان واستقباح
عكسه والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا السياق يدل على افضلية الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة
الاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب حاصل في الملك اكثر لانه حصل من غير اب وام فكانه قال
هم اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم
لا يقتضي الا افضلية الملك من عيسى عليه السلام لا من محمد عليه السلام فان الافضل من المفضول
لا يجب ان يكون افضل من الافضل الثاني اطراد تقديم ذكرهم في القرآن على ذكر الانبياء يدل على افضليتهم والجواب
عنه انما يلزم ذلك ان لو ترتب كلامه من الادنى الى الاعلى اما لو ترتب على العكس لم يلزم ذلك وايضاً
معوض بالآية السابقة فانه قدم المسيح على الملائكة الثالث قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون
عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا عنها ولا يثبت
هذا الاستدلال ما لم يثبت تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم
له فانه يقول الملائكة لا يستكبرون عن طاعته فمن هؤلاء المساكين والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون
المراد مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي فما حال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وح لم لا ان
الملك اقوى من البشر لانه اكبر بدناً منهم اذ المراد بالافضل هو هذا الاعتبار الرابع قوله تعالى قل
لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال الملك اشرف
وقوله تعالى خطاباً لآدم مع زوجته ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب
الملك اعظم والجواب عن الاول انا لا نسلم ان قوله تعالى لا اقول لكم اني ملك يدل على افضلية الملك بل

يدل على ان الملك لا يسمع الوحي والنبي يسمعه بدليل قوله ان اتبع الا ما يوحى الي وغير الاية الدالة انها لا يدل
على تفضيل الملك على آدم مطلقا اذ لا يدل عليه الا عند ملاحظة ابليس من رجال الجن الخامس الملك
معلم النبي لقوله تعالى في شان محمد عليه السلم علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى النبي عليه السلم لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبي اذ المعلم افضل من المتعلم وهو ظاهر وكذا الرسول
افضل من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة الى امته والجواب عنه ان المعلم افضل من المتعلم فيما
هو معلم له ولا يلزم منه الافضلية مطلقا ولا نم ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس على النبي بالنسبة
الى امته باطل اذ الفرق ظاهر وهو ان السلطان اذا ارسل احدا الى جمع عظيم ليكون حاكما عليهم فذلك
الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى شخص للاعلام فجاز ان يكون ذلك الشخص افضل منه
كما اذا ارسل الملك غلاما الى الوزير اليه السادس هو ان الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والافات
الطبيعية لكون علومهم فعلية كلية فطرية امنة من الغلط بخلاف علوم البشر وعن الرذائل
والافات العملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو منشا الاخلاق الذميمة دون
البشر وهو ظاهر والملائكة مطلعة على اسرار الغيب لاطلاعهم على مستقبل الاحوال الحادثة دون البشر
والملائكة قوية على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل العوية من غير فتور واخلال بخلاف البشر والملائكة
سابقة على البشر في الجدار لان نظام العالم من الازل الى الابد متوسط بهم بخلاف البشر والملائكة مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم عاكفون على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار
لا يفترون بخلاف البشر والجواب عنه ان براءتها من الرذائل الطبيعية والعملية واطلاعها على الغيب
انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما ذهب اليه الحكما وهي غير موجودة كما هو مذهب المتكلمين
كما عرفت صدر الكتاب فكيف يصح الزاعم في انه افضل من الانبياء ام لا واما توكلهم على الافعال القوية
فلا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت واما ارتباط نظام العالم بهم فلا يقتضي
تعلق الثواب وغيره فيه واما طاعتهم وان كانت اوفر لكن ليس لهم من ذلك مشقة لكونهم
مجبورين عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت قال ________ السادس الى اخره اقول
البحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين البصري فانه قائل بها والاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقوله والاستاذ مرفوع
عطفا على المعتزلة واما سائر الاشاعرة فجوزوها لنا على جواز الكرامات هو انها لو امتنعت لم يقع لكنها
وقعت لوجوه الاول قصة آصف فان احضار عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر امر

امر خارق للعادة وهو ليس نبيا فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فان حملها
من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء
فوقوع هذه الوقائع من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب
الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا من غير افة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا من باب الكرامات واحتج
المنكرون على عدم جوازها فان خوارق العادات لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدور ما
يظهر على الجواب عنه بانا لا نم الالتباس النبي بالمتنبي بل يمتاز النبي عن غيره بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات
عبارة من خوارق العادات التي لا يكون مع الدعوى في التحدي قال ________ الباب الثاني الى
اخره اقول ________ الباب الثاني في الحشر والجزاء وفي الجنة والنار والثواب والعقاب والعفو والشفاعة
وسائر السمعيات مما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثاني فانه انما اورد في هذا الباب لان علماء
القوم انما جرت بسلكه في سلك هذه السمعيات وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم
اعادة المعدوم جائز خلافا للحكما والكرامية وابي الحسين من المعتزلة لنا على جوازها هو ان المعدوم
لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وح يلزم ان لا يوجد
اصلا لان الممتنع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع لشيء من عوارضه
المفارقة فيكون ممتنعا بعد زوال العارضة وكل ما يمتنع كذلك فيمكن وجوده عند ارتفاع ذلك الغير
المقتضي لامتناع وجوده بالنظر الى ذاته من حيث هو ذاته فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب
اذ لا ندعي الا امكان وجوده وفيه نظر لا يقال انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته قوله
لوجب ان يمتنع ابتداء قلنا لا نم ذلك اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول
قال ________ واحتجوا الى اخره اقول ________ والمنكرون لامكان العود احتجوا على امتناعه
لوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه ليس له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود
لان المحكوم عليه بالامكان يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد
حال عوده عن مثل المبتدا معه اي يستلزم التباسه بمثل الذي كان موجودا معه في الوجود الاول
وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين وانه محال الثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع
جميع عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه لان ذلك الوقت من جملة عوارضه واذا امكن الضا
اعادته في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوع وجوده في ذلك الوقت واذا امكن اعادة وقته
الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدا لانه موجود في حيز وقته الاول

ومعاد الا ان المفروض ذلك فكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا معا محال والجواب عن الوجه الاول
ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه لعدم صحة الحكم عليه فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ذاتا صح
ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم
عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على ابن سيولد انه يكبر انه يصير
عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كما يحكم على شريك
الاله بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بنفس العدم بانه يحكم عليه بانه مقابل
للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل هو انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم عليه
يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي فممنوع وسنده النقوض الثلث وان اردتم به الثبوت
الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص
في الخارج لا محالة وان لم يشتبه علينا الامتياز بينهما كشخصين متساويين في القدر متشابهين
في اللون اذا اخرج احدهما بعد الاخرى اذا لم يتميز احد عن الاخر بالتشخص وليسا متميزين بالماهية
لاشتراكهما في تمام الماهية فهما لم يكونا مثلين بل يكون احدهما عين الاخر هذا خلف واذا كانا
متميزين بالتشخص يكونا متمايزين في الوجود الاول فكذلك يكونان في الوجود الثاني من غير لزوم محال
والتحقيق في ذلك ان المثل يقال لما يساوي في الماهية ولما يساوي في الكل فان اريد بالمثل
المفسر بالتفسير الاول فلا نم عدم الامتياز بينهما بالتشخص لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق
الامتياز بينهما بالتشخص وان اريد به المفسر بالتفسير الثاني فلا نم انه كان واقعا في الوجود
الاول ولا نسلم لزوم عدم الامتياز بين الاثنين وعن الوجه الثالث هو انا لا نم هو انه لو امكن
اعادة وقت الاول لكان مبتدأ اذا اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فان كون
الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار ذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بعدمه البتة وهو غير
موجود في المعاد اذ هو مسبوق بعدمه في حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر
لان ذلك الاعتبار لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه قال
الثاني الى اخره اقول البحث الثاني في حشر الاجسام اجمع المليون على انه تعالى
يحيي الابدان بعد موتها وتفرق اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق عليه السلم اخبر عنه فكل
ما هو كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان
الاحياء ممكن عقلا فلان بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان اجزاءه المتفرقة قابلة للجمع على الوجه

المخصوص في قابلية الحيوة لانها لو لم تكن قابلة لهما لم تتصف بهما في الوجود الاول لكنها اتصف بهما فيكون الاجزاء
قابلة لها وبالنظر الى قادرية الفاعل المختار ايضا حاصل لان الله تعالى عالم باعيان اجزاء
كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها
لما عرفت من ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني
وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به
والله اشار في الكتاب الالهي جوابا لقول منكري الحشر وهو من يحيي العظام وهي رميم حيث قال
عز وعلا قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء
والخلق الثاني وهو اعادة المعدوم او الخلق بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق من جملته
الاجزاء فيكون عالما بها قال قيل الى اخره اقول عارض منكروا البعث
الدليل المذكور على حقيته بوجهين الاول ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزءا من الاكل
فالجزء الماكول اما ان يعاد في الاكل فقط او في الماكول منه فقط او فيهما او لا يعاد فيهما معا محال واما ما
فلا يعود احدهما بتمامه الثاني ان المقصود من البعث اما الايلام المبعوث او الالتذاذ او دفع الالم
عنه وكل منها باطل فالقول بالبعث باطل وانما قلنا ان كلا منها باطل اما الاول وهو الايلام فلانه لا يليق
بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وعبث وهو في حقه تعالى محال والثاني وهو الالتذاذ فمحال وجوده لان
كل ما يتخيل في علمنا انه لذة فهو دفع الالم وشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع الم
الجوع وكذا الكلام في الشرب وغيرهما من اللذات وح لا يحصل الالتذاذ والثالث وهو دفع الالم فهو
ايضا محال لانه يكون مقصودا الا ان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع البعث قال
والجيب الى اخره اقول الجواب عن الوجه الاول موقوف على مقدمة وهو ان لكل انسان
اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخره وهي الانسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت بل يحويه اجزاء
فضلية وهو ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية
في الحالتين اذا عرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من الانسان اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان
فان تلك الاجزاء هي الباقية من اول عمر الانسان الى اخره وهي الحاضرة لنفس الانسان حتى في السكر
والنوم واما الهيكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذي يغفل عنه الانسان
في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اذ لا مدخل له في الانسانية واذا كان كذلك فالجزء الماكول جزء اصلي
من الانسان الماكول منه فضل من المعتدى في هو الاكل فاذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء في الاكل

ويعاد في المأكول منه وح لا يلزم من ان لا يكون احدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان الجزء المأكول
جزءا اصليا من كل منهما وهو ليس كذلك وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم الحصر فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا للمتوقف
وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا فهو
دفع الالم قلنا لا نسلم والاستقراء الدليل عليه ممنوع فان الاستقراء انما يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع
لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون هي دفع الالم ونحن لا نعرفها ولئن سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم
قلتم بان لذات الآخرة يكون كذلك لم لا يجوز ان يكون لذات الله تعالى المخلوقة في الآخرة مشابهة للذات
التي تنافي الصورة اي المجعولة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الآخرة كذلك
قال ـــ تنبيه الى اخره اقول ـــ هذا تنبيه على ان القول بالمعاد البدني ليس
موقوفا على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها ولو ذهب
بعض الى ذلك متمسكا بان الاجزاء شيء وكل شيء يعدم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك هو
العدم فينتج ان الاجزاء تعدم وهو المطلوب وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو العدم بل هو عبارة
عن اخراج الشيء عن حد الانتفاع وهلاك الاشياء هو تفريق الاجزاء بحيث لا اعدامها واليه الاشارة بقوله
بان التفريق ايضا الهلاك قال ـــ الثالثة الى اخره اقول ـــ البحث الثالث في جواز دخول
الجنة والنار قالت النفاة اي نفاة وجود الجنة والنار ان الجنة والنار غير موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين
فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه او في عالم آخر فان كانا في هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك
وهو باطل لان الحدائق التي تجري فيها الانهار والبوادي التي فيها النيران في الافلاك يقتضي خرقها
ومخالطتها مع الاجسام العاسقة وذلك باطل لان الافلاك لا تقبل الخرق ولا تخالط معه شيء من
الفاسدات واما في عالم العناصر اعني ما دون فلك القمر وهو ايضا باطل اذ لو كان كذلك لكان الحشر ايضا
في هذا العالم ضرورة ولو كان كذلك لكان الحشر تناسخا اذ تعلق النفس ببدن بعد ابدان فارقها بدنا
آخر والتناسخ باطل وان كان في عالم آخر فهو ايضا باطل لوجهين الاول ان هذا العالم كري لما بينا ان الافلاك
وكليات العناصر لبساطتها كذلك فلو فرض عالم آخر لكان كريا ايضا اذ يكون فيه جهة الفوق والسفل
ويحدد ان بجسم بسيط كري كما ذكرنا في اثبات محدد جهات هذا العالم وح حصل بينهما خلاء اما لعدم
تماسهما او لما بينهما على سطح واحد الثاني ان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار فيحصل فيها
العناصر ضرورة بحسب كون كل عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل العناصر فيه كذلك لكانت مماثلة
للعناصر والماهية عناصر واذا كانت مماثلة لهذه العناصر يكون مائلة الى احيازها هذه العناصر

وبعضها للآخر الى اماكنها لكونها مماثلة لهذه العناصر فسكونها في احيازها في ذلك العالم ان كان طبعا لم
تكن الاحياز احيازا طبيعية لها وانها ساكنة في العالم ان كان قسرا فسكونها ثمة قسرا دائما ساكن لكون تلك
الاحياز حيزا طبيعيا لها وكلاهما محالان قال ـــ والجواب الى اخره اقول ـــ والجواب عنه
انه لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في الافلاك كما قيل الجنة في السماء الرابعة لان الجنة عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة ولقوله سقف الجنة عرش الرحمن وذلك
لان العرش هو الفلك الثامن عند المنجمين وح يكون الجنة تحته الحاصل بينهما فيكون في السماء الرابعة
قوله لو كان الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع
كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا
قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر في هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى بدنها المعاد
ان كان البدن معادا بعينه او بدنها المؤلف من الاجزاء الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس
الى بدن مبتدأ وح لا يلزم ما ذكرتموه سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم آخر قوله لان ذلك العالم يكون
ايضا كريا قلنا لا نسلم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلا نسلم انه يكون كري الشكل
ولو كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نسلم امتناعه فان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط
بالاجسام واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة كما عرفت
وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم ملتصقين مركوزين في جوف كرة اعظم منهما
فلا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية
اذ وجوب تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية ممنوع لامكان اختلافهما اما في الصورة او الهيولى
وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم حارة يابسة طالبة لمقعر فلك ذلك
العالم كما في عالمنا هذا وكذا القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم
قال ـــ فرع الى اخره اقول ـــ هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار مخلوقتان الآن
خلافا لابي هاشم والجبائي والقاضي عبد الجبار لنا على وجود الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها كعرض
السماء والارض اعدت للمتقين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون الآن واقعة والا
يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة موجودة لكان عرضها مساويا
لعرض السموات والارض بحكم الآية لكن ذلك باطل لانه انما يكون عرض الجنة مساويا لعرض السموات
والارض اذا وقعت الجنة في جميع احياز السموات والارض اذ لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها

كعرض السموات والارض ونحوهما في مجموع اخبار السموات والارض لا يمكن الا بعد بناء السموات
والارض وتواع الاخبار عنهما اذ لو حصلت الجنة في تلك الاخبار حال كون السموات والارض
حاصلتين فيها يلزم تداخل الاجسام فالقول بذلك باطل لاستحالة تداخل الاجسام فعلم بان الجنة
الموصوفة بهذه الصفة لم توجد لانا نقول في جوابه ان المراد من قوله تعالى وجنة عرضها كعرض
السموات والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي
مقداريهما فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار وانما
قلنا ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض السموات في الماهية دون المساواة في المقدار لوجهين
الاول ان اداة كاف التشبيه في قوله تعالى كعرض السموات والارض وذلك يقدر ما ذكرنا الثاني
ان عرض الجنة لا يكون عين عرض السموات والارض لاستحالة قيام العرض الذي هو العرض
بمحلين بل غيره واذا كان كذلك فيكون المراد من ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد
لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في نفس الماهية فلو كان عرض جنة ذراعا لصدق ذلك وح
لا يكون فيه عظمة فلا يطابق مقتضى الحال اذ الباري تعالى في معرض بيان عظمة الجنة فان قلت
المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما وح يستقيم قلت هذا
غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا بالعرض كل واحد منهما لكان عرض كل واحد منهما مساويا
لعرض الآخر لان الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية وهو لم يكن ذلك باطل بان نسبة عرض الارض
الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة الى عرض البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما
بين السماء السابعة والعرش كما دل عليه نص الكتاب وح جاز ان يكون ما بينهما فضاء يكون عرضه
مساويا لعرض السموات والارض ويكون مشغولا برياض نزهة وحدائق فائقة تجري فيها الانهار
ويوجد عندها الثمار وتلك هي الجنة ولنا على وجود النار الآن قوله تعالى في صفة النار واتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للكافرين
بلفظ الماضي فيكون ايضا واقعا والا لزم الكذب على الله تعالى وهو محال وايضا اخبار الله تعالى
ادراجه
عن اسكان آدم في الجنة واخراجهما عنها عند اكل البر دليل واضح على ان الجنة مخلوقة واذا
كانت الجنة مخلوقة كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل قال
الى آخره اقول وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست مخلوقة الآن
لانها لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو

معدوم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجنة تعدم ثم ان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت
دائمة والتالي هو عدم دوام الجنة باطل لقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها دائم وح يلزم دوام الجنة
اذ وجود ماكول الجنة دون وجودها غير معقول فاذا كان التالي باطلا يلزم بطلان المقدم وهو
كون الجنة مخلوقة الآن واذا كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا تكون النار ايضا مخلوقة لعدم
القائل بالفصل وهو المطلوب قلت الجواب عنه من وجهين الاول ان معنى قوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه هو ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد
ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه اذ كل ما سوى الله تعالى
فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا من الغير وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل
شيء مما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم فان صفات الله تعالى مما سواه مع انها يستحيل ان يعدم
واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه
ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام وهو قوله تعالى كل شيء
هالك مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم ومعناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ عليه العدم
اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا فالجنة ان لم تعدم يلزم الترك به وان انعدمت يلزم الترك
بقوله تعالى اكلها دائم اما اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما معمولا وهو المراد بقوله جمعا من
الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها فهذا الجواب
للمعتمد منع الملازمة الثاني ان قوله تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول الجنة دائم لا يمكن ان يجري
على ظاهره لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل ولا يمكن ان يدوم بل معناه ان كلما فني شيء من ماكول
الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان تعدم الجنة طرفة العين فان ذلك ينافي
حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض هو المراد من قوله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين
وهذا الجواب الحقيقة منع بطلان التالي قال الرابع الى آخره اقول الفصل الرابع
في احكام الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على الله تعالى
واجب عليه لان اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة
خالصة عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه تعالى
لوجهين الاول ان الله تعالى انما شرع التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم والحج وغيرها لايصال
نفع الى العباد وذلك النفع ح اما حصول نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم والثاني وهو كون الغرض

دفع ضرر عنا باطل لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم كافيا بل هو اولى لانه لو ابقانا
على العدم لاسترحنا من جميع المضار ولم نحتج الى تلك المشاق الى الامتثال بتلك التكاليف الشاقة لكن
لما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك والاول وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود الينا فتلك
المنفعة اما ان يكون منفعة سابقة من الوجود والصحة والرزق ونحو ذلك من النعم فيمتنع عقلا لان
احدا لو اعطى الف دينار احدا ثم امر احدا بكلفة بالمشاق مدة من عمره ان يحصل منفعة حالية او مالية يستقبح
عقلا فكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى كل من يوصف
ويكون منفعة لاحقة اي منفعة مالية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو الثواب
ويحصل غرضه تعالى واجب فالثواب على الايمان بالتكاليف واجب عليه تعالى وهو المطلوب الثاني
قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون
فان هذه الاية وامثالها من الايات لقوله تعالى بعد بيان ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون
تدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول بانه قد سبق في البحث الخامس في نفي الاغراض
عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى لانه على الحكمة يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فلا نسلم
ان شرع التكليف يستدعي غرضا قولهم لاستحالة العبث على الله قلنا المراد بالعبث ان كان فعلا لا غاية
له فممنوع ان لا يجوز على الله اذ هو عين النزاع وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصويره اولا
وتقريره لاستحالته ثانيا كما عرفت غير مرة وان سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا لكن
لم لا يكفي شكر النعم اي لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف هو المنفعة السابقة قوله لانه
مستقبح عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان شيء بالنسبة الى الله تعالى
مستقبحا وهو باطل لما عرفت وانما يكون مستقبحا ان لو كانت النعمة السابقة قليلة نزرة وليس
كذلك فان لله تعالى من السابقة فلا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا عندنا صح
تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون التكاليف ليست النعم السابقة
مستقبحة عند المعتزلة والحال ان المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى
عقلا وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف ضرورة والجواب عن الوجه
الثاني ان الاية وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه
ولا يلزم من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الى اخره اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره
... سؤال ان يقال ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء ما يترتب عليه لكونه معلولا

لشيء كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلول
له فيكون الفعل علة للثواب وهو المطلوب والجواب عنه انه لا نسلم ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولا
له بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له ودليلا عليه كما يقول السيد لعبده اذا طلعت
الشمس فانت حر فان الحرية ههنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست معلولة لطلوع الشمس بل
طلوع الشمس علامة وامارة لوقوع حريته قال ـــــ وقالت المعتزلة الى اخره اقول
وقالت المعتزلة يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم مضرة دائمة
خالية عن الثواب مقرونة بالاستخفاف وانما قلنا ذلك لوجوه الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة
لجاز العفو منه لكنه لا يجوز العفو منه لان العفو منه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب
والتسوية بينهما تنافي العدل ضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فبطل القول بالعفو الثاني ان شهوة الفسوق
مركبة في المكلفين فلو لم يكن يجب ان يقطع بالعقاب على الانسان بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب
المخفف اغراء منه تعالى على الفسوق لانه تعالى اوجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتاخر
فلا نترك الاجل الوصول الى المنافع العاجلة وهذان الوجهان انما يدلان على وجوب عقاب صاحب الكبيرة
الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تعالى في حق
الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم
ضرورة واذا كان كذلك فوجب دخول الكافر والفاسق في النار والجواب عن الوجه الاول بانا لا نسلم
لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه لان الله تعالى لو ان لم يعذب العاصي حينئذ
لكن لا يثيبه اثابة المطيع وح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان عدم قطعنا
بالعقاب على الانسان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون تعلق طرف العقاب
تعلقا من العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في الانزجار عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع به
وايضا لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء منه تعالى الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو
بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة فما يكون لكم جوابا عنه يكون
جوابا لنا والنية الاساءة نقول ولو مع العفو قبل التوبة كموقعه بالتوبة وعن الوجه الثالث
انه لا يدل شيء من تلك الايات على ان العقاب على الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه
غايته ما في الباب انه يلزم من ذلك وقوعه لان الكبيرة علة لوقوعه قال ـــــ ثم
قالوا الى اخره اقول ـــــ والمعتزلة بعد ان ثبتوا وجوب عقاب صاحب كبيرة

الشرط سقوط العلامة
الصحيح الشرط لما يحكم
العلامة واشتراطها ...
علاها ما ... حلول
... العلامة ...
العلامة

قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه. الأول الآيات المشتملة على لفظ الخلود
في وعيد أصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته الآية وكقوله ومن يعص الله
ورسوله الآية وكقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الآية ووجه الاستدلال في الاول ان السيئة تفسير هو ان صاحب
الكبيرة وان كان من أهل الإيمان لكنه أحاطت به أيضا ولا شك أنه عصى الله ورسوله وكل من كسب
سيئة وقد عصى الله ورسوله يكون دائما في النار لأن كلمة من تفيد العموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك
في الآية الثالثة أن القتل كبيرة وكل من ارتكب هذه الكبيرة يستحق الدوام في النار بحكم الآية فيكون
ارتكاب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الفجار إن الفجار لفي جحيم
يصلونها الآية يدل على أنهم دائمون في النار إذ لو خرجوا منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة باطلة لأنه
الثالث أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما بينا واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من
الثواب قبل ارتكاب الفسق لأن العقاب مناف للثواب لما عرفت من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقهما
محالا هذا هو القول بالإحباط المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الأول وهو التمسك بالآيات التي
المشتملة على لفظ الخلود بأنا لا نسلم أن الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل واستعمال
لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال إن فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد
وليس المراد منه إلا طول المكث وإذا كان كذلك فلا يدل هذه الآية على عدم انقطاع وعيد أصحاب
الكبائر وعن الوجه الثاني بأن المراد من الفجار في قوله تعالى إن الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون
في الفجور وهم الكفار والحمل للأول إذ الموصوف بالفجور إنما هو الكفار بدليل قوله تعالى في حق
الكفار أولئك هم الكفرة الفجرة الثاني هو أنه يجب حمل الفجار في قوله تعالى إن الفجار لفي جحيم
على الكفار دون صاحب الكبيرة بوصف منه ومن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
قوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين فإن هذه الآية دلت على اختصاص الخزي بالكفار
ثم إن كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته
فلا يحصل الخزي إلا للكافرين فلزم أن لا يحصل دخول النار إلا لهم وكقوله حكاية عن موسى عليه السلام
إنا قد أوحي إلينا الآية فإن هذه الآية تدل على أن جميع العذاب مختصة بمن كذب وتولى
عن دينه ومن لم يكن مكذبا ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق لقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج
الآية فإن الله تعالى أخبر أن كل فوج يدخلون النار فإنهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا
يصح في أن كل من دخل النار كان مكذبا بآيات الله فيقتضي أن من لم يكن كذلك لم يدخل النار

يدخل النار وكقوله تعالى فأنذرتكم نارا تلظى الآية فإن هذه الآية دالة على اختصاص العذاب بالكفار
كالآية السابقة بل هذه أدل منها وكقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فإن هذه
تدل على أن المؤمن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض إلى أن من يخزى لا يكون مؤمنا فثبت بهذه الآيات أن العذاب
مختص بالكفار فلو لم يحمل الفجار في قوله تعالى إن الفجار لفي جحيم على الكفار بل على الفساق يلزم التناقض
يدل الصريح على أن المؤمن يعذب لأن الفاسق مؤمن لقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
الآية سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وبهذه الآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأن الفساق لا يعاقبون والجواب عن الوجه الثالث بأمرين الأول
أنا لا نسلم أنه يستحق الثواب والعقاب وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية
علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع الاستحقاق لكن لم لا يجوز أن كل واحد من الاستحقاقين مناف للآخر وإنما
يلزم ذلك لو كان الدوام مأخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل إذ الثواب هو المنفعة
أجلا والعقاب هو المضرة أجلا أعم من أن يكونا دائمين أولا الثاني أنه لو أحبط استحقاق العقاب
استحقاق الثواب فإما أن يحبط من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم وأعني
بالموازنة أن يقال كان الثواب عشرة أجزاء والعقاب الطارئ خمسة أجزاء فيسقط الخمسة وبقي له
من الثواب خمسة حاصلة عن المعارضة أو لا يحبط على هذا الطريق بل على طريق عدم الموازنة كما هو مذهب
أبيه أبي علي وهم يعني عدم الموازنة أن الطارئ يسقط الثواب أي قدر كان من الثواب
ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل أما الأول وهو القول بالموازنة فلأن
تأثير كل من الثواب السابق والعقاب الطارئ في عدم الآخر إما أن يكون معا أو على التعاقب
الأول وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر معا محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما
وذلك لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان
حال حصول العدمين لأن العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين وأنه محال وكذا الثاني وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر
على التعاقب لأنه يقتضي أن يعود المغلوب المحبط للغالب بعد ما كان مغلوبا غالبا وهو
محال لأن المغلوب المحبط لا يعود غالبا وأما بطلان الثاني وهو القول بالإحباط على طريق
عدم الموازنة فلأن ذلك إلغاء للطاعة وتضييع لها لأن القول به يقتضي أن من عبد الله من أول
عمره إلى آخره ثم شرب جرعة خمر لم يكن حاله كحال من لم يعبد الله قط على التسوية في العقاب

سوى هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شيء والثاني
الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قال اما اصحابنا الى آخره
اقول اما اصحاب المصنف اى الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى
والعقاب على المعاصي عدل منه وفعل الطاعات دليل على حصول الثواب وعلامة واتيان الفسوق
دليل لحصول العقاب وامارة له لا ان الطاعة علة موجبة على الله تعالى الثواب والمعصية علة موجبة
على الله تعالى العقاب لما بينا انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له اى وكل واحد من
افراد الانسان موفق لشيء خلق ذلك الميسر له فالمطيع موفق لشيء خلق المطيع له اى
الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل وانما
والله تعالى يخلد الموفق للطاعات في جناته وفاء بعهده بذلك في قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الآية ويعذب الكافر المعاند الذي
لم يجتهد في طلب الهدى في نيرانه ابدا المقتضى وعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من
اهل الكتاب الآية وينقطع عذاب المؤمن العاصي لثلثة وجوه الاول قوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وهو الايمان بالله ورسوله فيجب
ان يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل
العقاب منتف اجماعا ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده
وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيبقى معمولا به في ساير الذنوب وغفران
الذنوب يوجب انقطاع العقاب وهو المطلوب الثالث قوله عليه السلام من قال
لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قائل به فيدخل الجنة فينقطع عقابه وهو المطلوب
ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى وذلك الرجاء انما يكون
من فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه قال فان قيل الى آخره اقول
فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه ثلثه الاول ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية اذ لو جاز ان يكون جسم ما قويا على تحريكات غير متناهية
ولا شك ان قوة الجسم حال في الجسم منقسمة بانقسام محلها فنصف القوة الحال في نصف محلها
لو حرك اعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما ان يحرك حركات متناهية او يحرك كل القوة

لكل الجسم من ذلك المبدا اضعف تحريك هذا الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان
نسبة الاولين وهما المحركان كنسبة المحركين اعني القوتين فكما ان قوة كل الجسم ضعف قوة
نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك كل القوة كل الجسم ضعف تحريك
نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل
القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محال فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل
الجسم متناهيا ايضا وقد فرض غير متناه هذا خلف وان حرك نصف القوة لنصف الجسم حركات
غير متناهية فكل القوة ان حركت كل الجسم فان لم يزد حركات كل الجسم من ذلك المبدا على
حركات نصف الجسم بنصف القوة يلزم ان يكونا متساويين كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة
المجتمع مع النصف الآخر في كل القوة كلا معه اعني نصف القوة فقط اذ وجود النصف الآخر
وعدمه على السوية وانه محال وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة لنصف
الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه اذ المفروض ذلك وجب الزيادة على غير المتناهي
من الجهة التي هو بها غير متناه اذ المفروض اتحاد المبدا ووقوع الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي
هو بها غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن
وبقاء قواه دايما فلا يكون الثواب والعقاب دايمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول
فان قلت يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين
ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة ليس تحريكا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو
محرك لكل الجسم فكما ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان
فيه وح لا يلزم ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلت ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون معضا
للتحريك ولا ممتنعا واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب
كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا
لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في ذلك حال التحريك
في الكل والنصف متساويان والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما معا وبين لزم كون الشيء
مع غيره كلا معه ضرورة فعلم ان تمام الدليل موقوف على هذه المقدمة التي لم يثبتها المصنف
كما قررها الشيخ في الاشارات الثاني وهو ان الابدان المؤلفة والاجزاء الاصلية للبدن المعاد
مؤلفة من العناصر الاربعة ضرورة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية

اذ الرطوبة التي لا يكفي في اخراجه لا يكون غير متناهية ضرورة وح يقضى نقصان الرطوبة اخر الامر
الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزمه من ذلك خراب البدن واذا
كان كذلك فكيف يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب في النار دائما لكانت الحيوة
باقية دائما اذ تعذيب الجماد محال واذا كانت باقية دائما والعقاب في النار ايضا دائم فيلزمه دوام
الحيوة مع دوام الاحتراق وهو غير معقول قال ـــــ قلنا في الجواب عن الوجوه الثلثة
الى اخره اقول ـــــ قلنا في الجواب عن الوجوب الثلثة انها لا تتم اما الاول فلوجوه ثلثة
احدها ان هذا الوجه مبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا لا يلزم من
انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو
فتنعدم عند انقسام محلها ومبني على سريان القوة في محلها أي وان سلمنا ان الجوهر الفرد منتف
لكن لا يلزم من انقسام المحل انقسام القوة الحالة فيه ان لو كان حلول القوة في الجسم حلول السريان
وهو ممنوع ومبني على ان جزء القوة قوة اي لم لا يجوز ان تصير القوة بسبب القسمة ضعيفة
بحيث لا تقوى على التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات في كل واحدة من هذه المقدمات
ممنوع كما بينا والبرهان ان لم يتم على صحتها فلم يتم هذا الوجه وثانيها وهو انه وان سلم
صحة هذه المقدمات بان هذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها
وتقريره ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا يقوى حركات الافلاك على
حركات غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية لكنها قويت على حركات غير متناهية
على مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها مدفوع عما لان القوى عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين
لما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل قوة تفعل فعلا انما يوجد في زمان
فقط لم يوجد بعده قوة مثلها تفعل فعلا اخر مثل هكذا الى غير النهاية وح لا يلزم ان يكون
قوة واحدة قويت على افعال غير متناهية تصدر عنها افاعيل غير متناهية وهذا مما
لم يقم على امتناعه واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان المؤلفة
مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وعلى القول بتركب المواليد اعني الحيوان والنبات
والمعادن من العناصر الاربعة وكل ذلك ليس بيقين سلمنا ذلك لكن لا نم ان تاثير الحرارة
في الرطوبة يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء على البدن بعدد ما
تحلل منه اذ لو جاز ذلك فكلما تفنى رطوبة يعود مثلها فلا يلزم فناء الرطوبة ولا خراب البدن

واستلزم ورود الغذاء المقدار ما تحلل منه ممنوع وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نم دوام الحيوة
مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة
وهو ممنوع بل بقاء الحيوة انما هو بالفاعل المختار وايضا من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ
به كحيوان يقال له سمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدل الكافر بحيث يتألم
بالنار ولا يموت ولا يعوت بها فلم قلتم بانه ممتنع قال ـــــ الخامس الى اخره اقول ـــــ
البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكبائر واثبات شفاعة محمد عليه السلم لهم اما الاول
وهو اثبات العفو اعني اسقاط العقاب عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة الاول انه عفو لقوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو
عن كثير واجمع الامة على انه عفو واذا ثبت انه عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق وذلك
العقاب المستحق ليس هو العذاب على الصغائر قبل التوبة ولا العذاب على الكبائر بعد التوبة
لان المعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها لان عفرانها واجب
على الله تعالى عندهم فالمعفو اذن هو الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك
وهو الكبائر قبل التوبة لوجهين الاول انه تعالى اراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في
الغفران فلو لم يغفر الكبائر قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما وايضا انه تعالى علق غفران
ما دون الشرك بالمشية في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة
قبل التوبة والكبيرة بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية على رايهم لان الصغيرة قبل التوبة
والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب
يجب فعله شاء ام لا الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما
يتحقق باسقاط العذاب عمن يستحق وذلك هو اصحاب الكبيرة قبل التوبة اذ لو كانت عبارة عن
اسقاط العذاب عمن لا يستحق العذاب لما ناسب مقتضى المقام لانه تعالى في معرض الامتنان
على العباد وامثال ذلك اي امثال هذه الايات المذكورة كثيرة كقوله تعالى واستغفروا ربكم
انه كان غفارا ونحوه من الايات الواردة لغفران الله تعالى ذنوب العباد وشمول رحمته
لكل شيء كقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء قال ـــــ واما الثاني الى اخره اقول ـــــ
واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عليه السلم لاهل الكبائر فلوجهين الاول انه تعالى امر

النبي عليه السلام بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات ويقال خطاباً للنبي عليه السلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر في المسائل فيستغفر له النبي عليه السلام اذ لو لم يستغفر لما كان عصمة النبي عليه السلام مصونة لمخالفة الامر فوجب ان يستغفر النبي ايضا لصاحب الكبيرة قبل التوبة ايضا لعصمته اذ قد بينا عصمة الانبياء عليهم السلام واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب ان يقبل ذلك الاستغفار من النبي لاجل تحصيل مرضاة النبي لقوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة النبي عليه السلم مقبول في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على ان شفاعته حاصلة لجميع اصحاب الكبائر ومن جملتهم اصحاب الكبائر قبل التوبة فيجب ان يشفع النبي في حقهم للموافقة والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عليه السلام لا تؤثر في اسقاط العقاب بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فلو اثرت الشفاعة فقد جزت نفس عن نفس شيئا وهو متنف بالاية الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون لهم شفيع تقبل شفاعته اذ لو كان شفيع تقبل شفاعته فكان لهم شفيع يطاع وهو متنف بالاية الثالث قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان هذه الاية بظاهرها تنفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب واحد وهو ان هذه الايات لا بد وان تكون عامة في الاعيان او في الازمان حتى يدخل محل الخلاف فيها لكن لا نم ان ما ذكرتم من الايات عامة في الاعيان او في الازمان وان سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من الايات الدالة على اثبات الشفاعة لان دليلنا خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص فح لا يتم مطلوبكم بهذه الوجوه تنبيه اتفقت الامة على شفاعة محمد عليه السلام الا ان ما اثرها زيادة النعم الى اهل الثواب واما الاشاعرة فقالوا اذ ذلك جوزه لكن من جملة اثرها اسقاط العقاب عن اهله قال

السادس الى اخره اقول البحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله تعالى منه يدل على اثبات عذاب القبر وجوه الاول قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو صريح في التعذيب بعد الموت قبل البعث والحشر لقوله ويوم تقوم الساعة وذلك انما هو عذاب القبر الثاني قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا

نارا والفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال الا في القيامة لان الادخال الذي في القيامة ليس في عقيب الاغراق وادخال النار قبل القيامة انما هو عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا اخر والا لم يكن الاحيا مرتين ولا الاماتة كذلك احتج المخالف للقول بعذاب القبر بوجهين الاول قوله في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي ما سوى الموتة الاولى لو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة والثاني قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون في القبر ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الاية على نفيه واجيب عن الوجه الاول بان معنى قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة لا ينقطع ولا ينغص عيش اهل الجنة بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به وليس المراد وحدة الموت فان الله احيا كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور في كتب القصص وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع الشيء المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا من وصول الصوت الى سامعه قال

السابع الى اخره اقول البحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه الامور انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان ما هو المشهود منه وهو المرور عليه غير ممتنع كالمشي على الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل في تاويله ان الصراط هو الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه يمكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه ملك يقابل الحسنات بالسيئات فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله ان المراد منه رفع الاعمال من بين الخلائق وكذلك ذكروا احوال الجنة والنار امور ممكنة فان وجود رياض نزهة وحدائق رائعة يجري فيها الانهار ويوجد عندها الثمار ويطوف فيها الولدان والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا ابعد من امكانه في الاخرة وكذا وجود بواد فيها النيران المشتعلة والسلاسل والاغلال يعذب بها الناس ليس مما يستبعد عند العقل واذا ثبت ان هذه الامور من الممكنات واخبر الصادق عليه السلام عن وقوعها فيكون وقوعها حقا والا لم يكن الصادق صادقا قال

الثامن الى اخره اقول البحث الثامن في

الاسماء الحسنى عند الايمان لغة التصديق لاتفاق اهل اللغة على معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا
هو ان يصدق به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق
مخصوص وهو تصديق القلب بالرسول بكل ما علم مجيء الرسول به ضرورة عند الاشاعرة اي يكون
مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوات الخمس وانما قلنا انه يكون مشهورا بهذه الحيثية
لان منكر ما لا يكون مشهورا بهذه الحيثية لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا ان الايمان
عبارة عن تصديق القلب لان الايمان لما كان في اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في
الشرع كذا لمخاطبة الله تعالى العرب بلسانهم لكن ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة عند الكرامية وعبارة
عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ
وامتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت هذا فنقول الايمان
عبارة عن مجرد التصديق المذكور والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على
خروج العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله والذين آمنوا وعملوا
عطف اجتناب المحرمات عليه في قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات
فلو كان العمل داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة وانه في كلام الله تعالى محال وقوله واما
قوله الى قوله على طريق المجاز اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو لم يكن العمل
بل لو كان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين قالوا المراد بالايمان هو الصلوة الى بيت المقدس
قلنا في جوابه ان معنى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم
ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان ههنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من
قبيل المجاز والاصل عدمه وقوله الايمان الى آخره جواب لسؤال آخر وتقرير السؤال ان يقال
العمل لو كان داخلا في الايمان لقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا
الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك انه ليس المراد من ذلك ان التصديق بضع
وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليس شعبة من التصديق وكذا قول لا اله الا الله فان
القول لا يكون شعبة من التصديق القلبي قلنا في جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان شعب
الايمان بضع وسبعون لا ان نفس الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى غير داخل فيه وفاقا

وفيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة
او مندوبة وح يكون اماطة الاذى داخلا في مفهوم الايمان قال الباب الثالث
اقول الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص
واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي وبقولنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام
لفسقه وفي هذا الباب مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام
على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل العقلي واوجب اصحاب المصنف
اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي ولم يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من
الاوقات سواء كان وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا في اثبات هذا المطلوب وهو ان يثبت بالدليل
السمعي وجوب نصب الامام علينا مقامان الاول بيان وجوبه علينا سمعا والثاني بيان عدم وجوبه على
الله اما بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب
دفع ضرر لا يمكن ان يدفع ذلك الضرر الا به لان البلاد اذا خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن
المعاصي ويدفع بأس الظلمة عن المستضعفين استولى على تلك البلاد الشيطان وفاش عليه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب وقيل القتل كما جاء
في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل وما الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم
بما ذكرنا ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت انه بعدم الامام يحصل هذه المضار ويكون وجوده دافعا
لهذه المضار فيتوقف دفع المضار على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع الضرر
بقدر الامكان باجماع الانبياء عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع
الاديان عند من يقول بهما واجب ودفع الضرر موقوف على نصب الامام لما بينا وما يتوقف عليه
الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في موضعه فيكون نصب الامام واجبا
وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما كان سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس
بقدر الامكان تمسك باجماع الانبياء الذي يتوقف حجيته على السمع فان قيل كما ان نصب الامام يقتضي
هذه المصالح فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد واذ
ربما يستولي على الناس ويظلمهم اذ يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال لانه
يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم فيفضي الى اخذ المال من الضعفاء والمساكين قلنا في
الجواب عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكتنفة

لانه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد
الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح
فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير واما بيان المقام الثاني وهو ان نصب
الامام واجب على الله تعالى فلما بيناه لانه لا يجب على الله شيء بل الله تعالى هو الموجب لكل شيء واذا ثبت
هذان المقامان ثبت المطلوب قال احتجت الامامية الى اخره اقول
احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات
فان كان حالهم في اداء الطاعات وترك القبائح اقرب من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا
معنى للطف سواه واللطف على الله تعالى واجب قياسا على التمكين لان اللطف مع التمكين مشترك
في كونه ازاحة لعذر المكلف لان من اتخذ ضيافة لانسان علم انه يحضر فيها اذا ذهب اليه المضيف
بنفسه فان لم يذهب المضيف اليه بنفسه علمنا عدم ارادته حضور ذلك الضيف في ضيافته
فكذا الله تعالى لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي والمحظورات وعلم
انه لا يقدم العبد على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما وجب ان لا يريد منه الطاعات
فللمكلف حينئذ ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لاجلي اماما كما للمكلف
ان يقول انك ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب
اللطف ايضا والجواب عنه انا لا نسلم ان الامامة لطف وانما تكون لطفا ان لو كان خاليا عن جميع
جهات القبح وهو ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نسلم وجوب اللطف على الله تعالى كيف وقد بينا
انه لا يجب على الله تعالى شيء ومن هذا علم عدم وجوب التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس الفقهي واعلم ان
هذه المقدمات باطلة لكن اللطف الذي ذكروه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل
لوجود امام ظاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانهم لا يقولون بوجوب نصب مثل هذا
الامام واما الامام الذي يوجبونه فكيف يكون لطفا ولم يظهر من عهد النبي الى يومنا امام على
وصفهم فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا على رايهم وهذا شنيع جدا
ولما كان التحقيق يفضي الى التطويل تركناه قال المبحث الثاني الى اخره
اقول المبحث الثاني في صفات الائمة وهي تسعة الصفة الاولى ان يكون
مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الدلائل وحل الشكوك في الاصول

من الحكم والفتوى في الوقائع في الفروع الصفة الثانية ان يكون ذا رأي وتدبير للحرب والصلح
وسائر امور السياسة فيشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة
ان يكون شجاعا يجمع القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو
واقامة الحدود وجمع تساهلوا في هذه الصفات الثلاث وقالوا الامام من كان موصوفا بها
الصفة الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لان الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما يتصرف فيها بحسب اغراض نفسه فتضيع الحقوق ويندرج في
ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى الصفة الخامسة العقل والصفة السادسة البلوغ اما العقل
فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان ان
لا تحصل لهم هذه الصفات لانه لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للرجال الكاملين الصفة
السابعة الذكورة فان النساء ناقصات العقل والدين لما جاء في الحديث والامام يجب
ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس
مشغول بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مولى معظما بين الناس حتى يكون مطاعا ولئلا
يكون مشتغلا بخدمة اخر حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة الصفة التاسعة
كون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة كما حكى الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشيا
وجهان الاول قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق
نقلا عن ائمة النحو وهاهنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب الثاني
قوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره والتقريب فيه كما في
الوجه الاول قال ولا يشترط الى اخره اقول ولا يشترط في الائمة
العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية وهم الامامية لنا
لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه
غير واجب العصمة لا نقول انه غير معصوم واذا لم يكن واجب العصمة فلا يكون العصمة
شرطا للامامة اذ لو كان شرطا لامتنع حصول الامامة بدونها فيكون الامام واجب
العصمة هذا خلف المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة بوجوه ثلثة الاول
ان جهة الحاجة هو ان المعارف الالهية لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او

الواجبات العقلية او نوع سبب الحلول الى الطلقات كما هو مذهب الاسماعيلية وجميع ذلك
لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على فعله وقوله الثاني احتاج الى
الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطا عليه ايضا احتاج هو ايضا الى امام آخر ويلزم
الدور او التسلسل وكلاهما محال الثالث التمسك بقوله تعالى خطابا لابرهيم اني جاعلك للناس
اماما الآية فان الآية دلت على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق ظالم لقوله فمنهم
ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يصل اليه الامامة وجب ان لا يكون فاسقا ولا نعني باشتراط
العصمة سوى ما ذكرنا واجيب عن الوجهين الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات الوجه الاول
فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم سلمنا لكن لا يلزم من ذلك وجوب
عصمته بل يلزم ان يكون عدلا وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الوجه
الثاني فبان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا قد بينا ان ابا بكر
جاز الخطاء عليه اجماعا وصحت امامته ولا يكون محتاجا الى امام اخر والا لم يصح امامته
والجواب عن الوجه الثالث فان الآية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على ان
شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالامور التي يتسلم بها العدالة لا ان شرط الامامة هو
ان يكون معصوما لان ما ليس بفاسق اعم من ان يكون معصوما والشرط انما هو هذا الاعم من
العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط الاخص قال الثالث الى آخره
اقول البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله
او تنصيص رسوله عليه السلام وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة
في حصول الامامة له والخلاف انما وقع فيما اذا بايعت الامة مستعدا للامامة او استولى
مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بامامتهما اصحاب المصنف وهم الاشاعرة
والمعتزلة لحصول من الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة هذين الشخصين اذ لو لم يحصل
المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين للامامة وقد فرضناهما كذلك هذا خلف
وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية
حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار
وقالوا يجب ان يكون الامام منصوصا عليه بقول الله او قول الرسول واحتجوا على
ان الامامة لا يحصل بالبيعة ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه

الاول ان اهل البيعة وهم الذين يبايعون الامام لا يتصرفون في امر غيرهم من احاد الامة وفي اقل
منهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفسهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لاقل
الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على الاقدار على التصرف في اهل الشرق والغرب الثاني
ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كاهل بلد شخصا ويقع
بينهم التحارب بقول اهل كل بلد الامام عينا ان يكون منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود
من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر الامكان اما اذا كان منصوصا عليه بقول الله او قول
رسوله لم يلزم هذا الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة
بل عدم حصول منصب الامامة بالبيعة اولى من عدم حصول القضاء بالبيعة لان منصب الامامة
اعظم واولى من منصب القضاء الرابع الامام نائب الله ونائب رسوله فلا يثبت خلافته الا
بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير قال واجيب
الى آخره اقول واجيب عن الوجه الاول بان ما ذكرتم معوض بالشاهد والحاكم فان
الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف فيه وعن الوجه
الثاني بانا لا نم ان البيعة يفضي الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا ممنوع لم لا يجوز ان
يندفع تلك الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر
على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومن المهاجرين امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل
وهو ان يقال انا لا نم ان القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا اذا
خلت البلاد عن الامام ثم بعد حصول القضاء بالبيعة لاحتياج الناس الى من يرجع اليه في الخصومات
واذ ليس ثم امام ينصبه فيجب ضرورة حصوله بالبيعة واذا بطل الاصل لم يصح القياس وعن
الوجه الرابع انه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معينا للامامة او ظهور الشوكة واستيلائه
على بلاد المسلمين كاشفا عن كونه اماما باذن الله ورسوله ودليلا على كونه كذلك لا بدلا من دليل
قال الرابع الى آخره اقول البحث الرابع في الامامة الدليل على ان
الامام الحق بعد الرسول ابو بكر الصديق رضي الله عنه وخالف الشيعة في هذا القول
جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامامة بعد رسول الله حق لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه
ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر وجوه خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الآية فان الله تعالى وعد بعض الصحابة

بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم فالموعود دون بالاستخلاف والتمكين اما علي ومن قام بالامر بعده كمعاويه
ومروان وغيرهما او ابو بكر رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثه والاول وهو ان يكون
المراد عليا ومن قام بعده بالامر يبطل بالاجماع اما عندنا فلصحة الخلفاء الاربعة اما عند الخصم فلان معاويه
ومروان لم يكونا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر والخلفاء الثلثة
فتصح خلافة ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف
جعلهم خليفة اي رئيسا عاما في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف هو مدلوله اللغوي
حتى يكون المراد اكثر الصحابه ويكون معنى قوله تعالى ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب
والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذا اهلك الله الجبابره
بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان هذه الاية ليست مخصوصه بالخلفاء
الاربعه اما ظاهرا فلان الايمان وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين الصحابه بل جميع الصحابه
موصوفون بذلك سيما عند الخصم واما حقيقة فلقوله تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم الاية
فان تبدل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة بل ساير الصحابة صاروا
امنين ومكن الله دينهم بان اظهره على الدين كله الوجه الثاني قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي
بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الاية ان الله
وجه الاستدلال ان يقال الداعي المحظور محالفته بقوله تعالى فان تتولوا كما توليتم الاية ليس محمد عليه السلم
لقوله تعالى في الاية خطابا لمحمد عليه السلم قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا ولا علي رضي الله عنه
لانه ما حارب الكفار ايام خلافته ولا ملك بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور من كان قبل علي
وبعد محمد عليه السلم وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان المراد لا يجوز ان يكون محمدا
عليه السلم قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون محمدا عليه السلم في فتح خيبر
فانهم قالوا للنبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه في صفتهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله
لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خاصة ارادوا تغيير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين لن
تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال تعالى من قبل اي قال الله باهل الحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم
ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية لا يشاركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من
المفسرين وليس المراد منه ذلك انهم لا يتبعون محمدا ابدا حيث في حرب من الحروب فان النبي عليه السلم
قد دعاهم بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي عدد وشدة مثل اهل حنين والطائف

ومؤته وتبوك وغيرهما فلا معنى لحمل ذلك على ما بعد وفاته الوجه الثالث ان النبي عليه السلم استخلف
ابا بكر في امامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فينبغي ان يكون ابو بكر خليفة في الصلوة بعد النبي عليه السلم
لعدم عزل النبي اياه واذا ثبتت خلافة ابي بكر في الصلوة ثبتت في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع
لعدم القايل بالفصل واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي عليه السلم قال لابي بكر رضي الله عنه صل
بالناس ثم ان ابا بكر لما عقد التحريمة خرج النبي عليه السلم الى المسجد فلما احس ابو بكر خروج النبي تاخر وصلى
بهم النبي فلم يكن ابو بكر بمجرد عقد التحريمة خليفة في الصلوة سلمنا لكن تاخره وصلوة النبي عليه السلم
بهم دال على عزله سلمنا ذلك لكن معارض بان النبي عليه السلم استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك وما
عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة لعدم القايل بالفصل وهذا اقرب بالامامة
مما ذكرتم من الاستخلاف في الصلوة واما بيان الوجه الرابع فمعنى عن الشرح واجاب عنه الشيعة بان
هذا الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا ولا يقوم حجة علينا قال ـــــــ الى مستمر الى اخره
اقول ــــــ الوجه الخامس ان الامة اجمعوا ان الامامة حق لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر
وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فيتعين القول بامامة ابي بكر فلنا في بيان هذا المطلوب
مقامان الاول بيان الاجماع والثاني بيان بطلان القول بامامة علي والعباس اما الاجماع على امامة
احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي
والعباس فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر ويناظره ويظهر على ابي بكر
حجته ولا يرضى بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا ناظره ولا اظهر
عليه حجته وقد رضي كل واحد منهما بامامته لانهما تابعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما
لكان ترك هذه المنازعه بينهما معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت ان الامامة
ليست حقا لهما تعين انها حق لابي بكر وهو المطلوب وقالت الشيعة عليه بان الامامة كانت
لعلي رضي الله عنه الا ان عليا اعرض عن حقه ابقاء على نفسه اذ لم يكن ع قادرا على طلب الامر
والتقية عند عدم القدرة جايزة الا ترى ان النبي عليه السلم مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي
مكة واتقى بالغار عند استيلائهم وعدم قدرته ولان يتقي على نفسه عند استيلاء خصومه
اولى وهذا الجواب عن قولهم كيف يجوز لعلي رضي الله عنه التقية وكان من اقدر الناس على
طلب حقوقه اذ كان علي ع في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهرى مع
علو شانها ونباهة قدرها زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم كان معه مثل الحسن

والحسين وسئل العباس مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله فلا يختلف اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى
بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم
يعني ابا بكر اذ كان ابو بكر رضي الله عنه من قبيلة تيم بن مرة ثم قال والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا
وكثير من اكابر الصحابة كان مع علي حتى روي انه اجتمع عنده سبعمائة من اكابر الصحابة
مريدين امامته حاملين له على الطلب فعلم ان الترك ما كان لعدم القدرة ومما يدل على ان
الامامة حق لابي بكر دون علي ان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير نازعهم
ابو بكر ومنعهم عن الخلافة ولم ينازعهم علي ومنع ابو بكر الانصار من طلب الامامة لم يكن استيلاء اذ ابو
بكر الحيلة في نفسه او خديعة او لكثرة اموال اذ كان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما عديم المال قليل
الاعوان بل كان ذلك لانه كان متقدما على الصحابة في الفضائل والكمالات ثم قالت الشيعة
على هذا الجواب انه وان كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابي بكر وهم يريدون
على تكثير الف فاين القدرة سلمنا القدرة لكن اتقى الفتنة في زمان عدم استقرار الدين وكثرة
الاعداء والضال الكل والصحابة امامة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على امامة علي يدل على ان الامامة
حق له دون غيره وامانة ابي بكر الانصار في الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره
بل انما نازعهم لجهل الفرس منهم كالقول عم الائمة من قريش ولكل احاد الامة ان لا يرضى الظلم اذا
قدر على دفعه بوجه وانما لم ينازعهم علي اذ كان مغموما مشغولا بامر النبي عليه السلم فلا يحسن
منه ترك النبي عليه السلم بلا دفن وبر لطلب الخلافة كما فعلوا قال احتج الشيعة الى اخره
اقول احتج الشيعة على امامة علي بوجوه ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
الاية ووجه التمسك به ان المراد من الولي اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض او المتصرف كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وقوله عليه السلم ايما امرأة نكحت نفسها
بلا اذن ولي نكاحها باطل ودون غيرهما من معاني الولي تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك لما كان على
خلاف الاصل وكلما كان الاشتراك اقل كان اقرب الى الاصل واذا ثبت ان المراد من الولي
ههنا اما الناصر او المتصرف والاول هو كون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق
ائمة اللغة فيحصر معنى الاية بان المؤمنين منحصر في الله ورسوله والشخص المنزل فيه الاية وذلك
غير سديد لعدم انحصار النصرة المذكورة في الاية اذ جميع الصحابة رضي الله عنهم كانوا

[illegible]

كانوا ناصرين للمؤمنين فتعين الثاني اي لما ثبت ان المراد من الولي اما الناصر او المتصرف وبطل
كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف في امور المسلمين فثبت ان المؤمن الموصوف بالاوصاف
المذكورة في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي ابن ابي طالب
رضي الله عنه لان عليا كان يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى السائل خاتمه حال كونه راكعا فنزلت
هذه الاية فيكون المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا بحكم الاية والمؤمن المستحق للتصرف في امور
المسلمين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب وتقرب من التمسك بهذه الاية المذكورة
التمسك بقوله عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره ووليا عليه فعلي
متصرف فيه ووال عليه والنبي كان متصرفا في امور جميع المسلمين ووليا عليهم فيكون علي ايضا
كذلك فيكون اماما وهو المطلوب قال الثاني الى اخره اقول الوجه الثاني
التمسك بقوله عليه السلم لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى عليه السلم الا انه لا نبي بعدي وكان
هرون خليفة لموسى لقوله تعالى اذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي ايضا
خليفة للنبي اذ منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى الا ان الفرق بين هرون وعلي
هو ان هرون توفي قبل موسى وعلي عاش بعد النبي عليه السلم وهرون لو عاش بعد وفات موسى
لكان خليفة لموسى اذ الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح الرعايا وذلك بعد الموت
اهم اذ رعايتها وقت الغيبة ممكنة للمستخلف واما بعد الموت فغير ممكنة قال الثالث
الى اخره اقول هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح قال الرابع الى اخره
اقول الوجه الرابع هو ان الامة اجمعوا بعد النبي عليه السلم على امامة احد الاشخاص
الثلثة وهم علي وابو بكر والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس اما
الاجماع فمشهور متواتر كما عرفت غير مرة واما بطلان القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في
موضعه ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة او منصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا
واجبي العصمة ولا منصوصا عليه باتفاق الامة واذا بطل القول بامامتهما فتعين القول بامامة
علي رضي الله عنه لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة قال الخامس الى اخره
اقول الوجه الخامس انه لا بد وان يكون الرسول عليه السلم نص على امامة واحد
معين لامور الاولين تكميلا لامر الدين لان النبي عليه السلم لم يخرج من الدنيا بعد اكمال الدين لان الامر
كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما يكمل به الدين ويتم

[illegible]

به

نعمة الله على عباده لكونها اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امر الامة قد تم قبل وفاته عليه السلم
وهذا المعنى انما يحصل اذا نص حال حيوته على ان شخصا بعينه يكون اماما بعده لان اشفاق
النبي عليه السلم على الامة لانه عليه السلم بالغ في الاشفاق على الامة وارشادهم الى الاصلح ان علمهم
كيفية الاستنجاء تلثيث الاحجار من المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين
والدنيا بعد الرسالة اشد من ساير المصالح فلما علم في اخس المصالح وهو الاستنجاء تلثيث الاحجار
فكيف يليق به الاهمال بما يكون من اعلى المصالح دينا ودنيا وهو الامامة واذا ثبت بهذين الوجهين
وجوب تنصيص النبي عليه السلم حال حيوته على امامة شخص معين بعد وفاته ثبت تنصيصه
لعلي لان النبي عليه السلم لم ينص لغير علي بالاجماع ولم ينص لابي بكر والا لكان توقيف ابي بكر
امر امامته على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه لعلي وهو المطلوب
قال السادس الى اخره اقول الوجه السادس ان عليا كان افضل
الناس بعد رسول الله عليه السلم والدليل عليه الكتاب والمعقول والسنة اما الكتاب
فلانه ثبت بالاخبار الصحيح ان المراد بقوله تعالى حكاية عن قصة المباهلة انفسنا وانفسكم
علي رضي الله عنه ولا شك ان عليا ليس نفس محمد عليه السلم بعينه بل المراد منه اما عليا مثل الرسول
او اقرب الناس في المنزلة الى الرسول لان الاتحاد المقصود في الجمع يجب ان يكون من جنس واحد
فكل من كان بمنزلة الرسول او اقرب اليه في المنزلة كان افضل الخلق بعد رسول الله اما اذا
كان بمنزلته فظاهر واما اذا كان اقرب اليه فلانه لو كان اخر افضل منه لكان هو اقرب
اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هذا خلف فثبت ان عليا افضل الخلق بعد رسول الله صلعم
واما المعقول فلان عليا كان اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة من جهة الذكاء والفطنة
واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه في تعلم العلوم من النبي عليه السلم اكثر من حرص غيره واهتمام
الرسول عليه السلم بارشاده وتربيته اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون اعلم من غيره من
الصحابة رضي الله عنهم وذلك لانه اذا كان الاستاذ في غاية الكمال وله تلامذة كثيرة ومن جملتهم
تلميذ يكون افضل التلامذة واحرص من سايرهم في تعلم العلوم من الاستاذ وكان اهتمام
ذلك الاستاذ بارشاده وتربيته اتم فلا شك ان ذلك التلميذ يكون اعلم ومما يدل على ان
عليا كان اعلم الصحابة انه كان متقدما في جميع العلوم الدينية اصولها وفروعها اما
كونه متقدما في اصول الدين فلان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه انفسهم اما المعتزلة فظاهر

المشايخهم انفسهم اليه واما الاشاعرة فلان الاشعري كان تلميذ الجبائي المنسوب الى علي و
واسناد الشيعة اليه بين ويستند في اصول قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبته من اسرار التوحيد
والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد من الصحابة والحكماء
يعظمونه غاية التعظيم لانه كان يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والنجوم واسرار الغيب لانه
فسر كثيرا من المواضع المتعلقة بهذه العلوم وعلمه ابن عباس سيد المفسرين واما انه كان
متقدما في فروع الدين فلان الفقهاء يأخذون بروايته وقد قال عليه السلم في حقه اقضاكم علي
والاقضى يجب ان يكون اعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب
القاضي واذا كان اعلم كان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
واما السنة فلان كثيرا من الاحاديث كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على
كونه افضل اما التمسك بحديث الطير وهو قوله عليه السلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل
معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه الطير فهو ان قال ان عليا بحكم الحديث احب خلق الله
وكل من كان احب الى الله كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله العباد ارادة الثواب في
حقهم وكل من كان كذلك كان افضل ضرورة واما التمسك بحديث خيبر وهو ان النبي
عليه السلم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله
مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية وقال عليه السلم لاعطين هذه الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون
والانصار فقال عليه السلم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع
اليه الراية فهو ان قال ان هذا يدل على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر
وعلى ان كان عليا كان افضل منهما الا ترى ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته
فلم يكف ذلك الرسول ذلك المهم على وفق راي السلطان فعزل السلطان وارسل
الى ذلك المهم رسولا اخر كافيا حصيفا عالما بالامور يعلم بالضرورة ان هذه الصفات
ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الرسول الاول فكذا
ههنا وان كان عليا كان افضل منهما فيكون افضل الامة لعدم القائل بالفصل فقد ثبت
بهذه الوجوه ان عليا افضل الامة والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره فلو
لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص فيما هو الاكمل فيه وهو مستقبح عقلا

وشرعا فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب قال والجواب الى آخره
اقول والجواب عن الوجوه المذكوره الاول هو انه لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي
هو الناصر قوله لان كلمة انما للحصر فيلزم ان ينحصر نصرة المؤمنين في الشخص المذكور في
الاية وليس كذلك لعموم النصرة لجميع الصحابه كانوا ناصرين للمؤمنين قلنا عموم
النصرة غير مسلم سلمناه لكن لم ان المراد بالذين امنوا علي وحده اذ حمل الجمع على الواحد
متعذر بل المراد علي واكفاؤه من الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على هذا الجواب فان
المنع وهو منع عموم النصرة منع مكابرة تشهد له كتب الاحاديث والتفاسير والتواريخ
والسير والمنع الثاني غير متوجه لان حمل الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع وذلك اكثر
من ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد عليا واكفاؤه وقوله وهم راكعون حال من الذين
امنوا وايتاء الزكوه في هذه الحال مخصوص بعلي وليس كلاما مستانفا والا لكان قوله
وهم راكعون مجازا مرادا به وهم يصلون فيلزم ارتكاب مجاز وتكرارهما على خلاف
الاصل واما الوجه الذي ذكرناه فلا يلزم الا ارتكاب مجاز ان قلنا ان اطلاق الجمع
على الواحد المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون ما ذكرناه ارجح واولى والجواب عن
الوجه الثاني ان المراد من قوله عليه السلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى
تشبيه علي بهرون في الاخوه والقرابه ولما كان اقرب الناس الى النبي عليه السلم في الاخوه
والقرابة على التشبيه بهرون من جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفه
للنبي عليه السلم وقالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي عليه السلم
قال ان منزلة علي مني منزلة هرون من موسى الا في امر واحد وهو النبوه لقوله عليه السلم
انه لا نبي بعدي واذا كان كذلك يلزم ان يكون علي مثل هرون في جميع الامور الا في النبوه
ومن جملتها الامور الخلافه فيلزم ان يكون علي خليفه للنبي عليه السلم والجواب عن الوجه
الثالث ظاهر مما مر في الشرح والجواب عن الوجه الرابع انه لا يلزم عدم ورود النص في شان
ابي بكر كيف وقد روي عن عائشه رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في مرضه ادعي لي ابا بكر واباك واخاك حتى اكتب له كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمنى او
يقول قائل انا اولى ويابى الله والمؤمنون الا ابا بكر فان هذا نص صريح في امامة ابي بكر
وقالت الشيعة على هذا الوجه انا قد بينا وجوب العصمة واثبتنا انهم ابطلوا ذلك بان امامة ابي

ابي بكر فعدم وجوب العصمة انما يثبت لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامة ابي بكر انما يثبت ان
لو لم يجب العصمة فيلزم الدور واما عدم ورود النص في شان ابي بكر فلانه لو كان كذلك
لكان لوقع الامر على البيعه متعينه كما مر آنفا واما النص المروي عن عائشه رضي الله عنها
في هذا المعرض فلا يخفى على الفطن الاعتراض عليه وعن الوجه الخامس سلمنا ان النبي عليه السلم
يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامامه تكميلا للدين واشفاقا عليه لكن لم ان التنصيص على
واحد معين بالامامه كان اصلح فان تفويض الامر الى المكلف لعله كان اصلح للامامه لم قلتم
انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه لان التنصيص لا شك في انه ازالة الفتنه ودفع الخصومه
اقوى واتم فلا معنى لقولكم ان التفويض اصلح قال وعن السادس الى آخره اقول
والجواب عن الوجه السادس ان ما ذكرتم من الفضائل في حق علي معارض بمثلها في فضائل ابي بكر
والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي الاية
فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر او علي باتفاق المفسرين والثاني وهو كونه عليا مرادا مدفوع لقوله في
صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى اي يكون ذلك الاتقى موصوفا بانه لا يكون لاحد عنده
من نعمة تجزى واذا كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف بهذه الصفه لان
عليا مساه ربّاه النبي عليه السلم وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد به ذلك الاتقى عليا
يكون المراد به ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما السنة فقوله عليه السلم في صفة ابي بكر رضي الله عنه واما
~~السنة فقوله عليه السلم في صفة ابي بكر رضي الله عنه~~ ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد
النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل منه فلا يكون علي افضل منه فيكون
هو افضل من علي لان المساواة منتفيه اجماعا وكذا قوله عليه السلم ابو بكر وعمر سيدا
كهول اهل الجنه ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب ان ما ذكرتم من الكتاب
لا يدل على افضلية ابي بكر لا نسلم الاجماع على ان المراد من الاتقى في هذه الايه اما ابو بكر او علي لانه
روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمه وابن عباس ان رجلا على عهد رسول الله كانت له نخلة في
فرعها في دار رجل فقير وصاحب النخل اذا صعد النخله ليأخذ منها التمر فربما سقطت منها
تمره فياخذها صبيان الفقير فنزل الرجل من نخلته حتى ياخذ التمر من ايديهم فان وجدها في
فم احدهم ادخل اصبعه حتى يخرج التمر من فيه فشكى الفقير الى النبي عليه السلم ما

مما يلقى من صاحب النخلة فقال النبي عليه السلام للمنتصر اذهب والق رسول الله صاحب النخل
وقال له اعطني نخلتك المائلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي عليه السلام
ان لي نخلا كثيرا وما فيه نخلة اعجب الي منها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل
كان يسمع كلام النبي عليه السلام يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل اعني النخلة التي في الجنة
ان انا اخذتها فقال له النبي نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخل فساومها منه فقال له صاحب
النخل اشعرت ان محمدا عليه السلام اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني ثمرها ان لي نخلا كثيرا
وما فيه نخلة اعجب الي ثمرا منها فقال الرجل لصاحب النخل اتريد بيعها قال لا الا ان اعطى
ما لا اظنه اعطى قال فما مناك قال اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخل جئت بعظيم
تطلب بنخلتك المائلة اربعين نخلا ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلا فقال له صاحب النخل اشهد
ان كنت صادقا فمر الرجل على اناس ودعاهم واشهد لصاحب النخلة باربعين نخلا ثم ذهب
الى النبي عليه السلام وقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت في ملكي فهي لك فذهب رسول
الله الى العصر وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله تعالى والليل اذا يغشى السورة وعن
عطاء انه قال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى وهو ابو الدحداح واما من بخل
واستغنى وهو صاحب النخل وقوله لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخل وقوله
وسيجنبها الاتقى الذي هو ابو الدحداح وكان النبي عليه السلام يمر بذلك البستان الذي اعطاه
ابو الدحداح في عوض النخل المائلة ويقول قد دلاه ... كم عذق دواح لابي الدحداح في الجنة
واذا كان كذلك فادعى الاجماع على ان المراد من الاية احد الشخصين المذكورين لا يكون باطلا
سلمنا ان المراد احدهما لكن لا نسلم ان المراد بالاتقى لا يجوز ان يكون عليا قوله لان من صفة الاتقى
ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لانه نشا في تربية النبي والعادة قلنا
ان كان المراد بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تكافي عليها
اعم من ان يكون ذلك لاحد من المؤمنين او لا فلا نسلم ان ابا بكر كان بهذه الصفة لجواز ان يكون
لاحد عنده من نعمة تجزى وان كان المراد منه ان لا يكون لاحد من المؤمنين له نعمة تجزى كما دل عليه
سياق الاية اي لم يفعل الاتقى ما فعل من ايتاء المال والانفاق في سبيل الله لمكافاة نعمة تكافي
عليها ولا لمجازاتها عند احد من الخلق الا ابتغاء وجه ربه الاعلى فلانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون المراد
به عليا لكونه متربيا في العادة والنبي عليه السلام لم يكن ذلك اذ النبي ليس من المؤمنين له الحرمة

لمومنه الصغر فيشق عليه ومما يريد ان المراد بالاتقى ... في حقه ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا الاية سلمنا ان المراد به ابو بكر لكن الاتقى ههنا بمعنى التقي وذلك جائز كما قال
طرفة تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل ... افعل التفضيل بلا مرية لا يكون المراد
به هو ان يكون الاتقى من بعض المؤمنين فذلك جائز فلئن سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الا
الافضلية لوجهين احدهما انا لا نسلم ان عليا داخل في ذلك البعض حتى يكون ابو بكر افضل منه والثاني
ان الاكرم عند الله هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
لا الاتقى من بعض المؤمنين واما قوله عليه السلام ما طلعت الشمس الحديث فلانا لا نسلم صحته
لا يدل على افضلية ابي بكر مطلقا لانه اخبر بلفظ الماضي فجاز ان يكون وقت ورود النص ابو بكر
افضل من علي ووقت الامامة علي افضل من ابي بكر واما الحديث الثاني فغير صحيح ولو سلم عندنا
فلا نسلم حجيته علينا بل الحق هو ان الحديث الاول غير صحيح فان الامام محيي السنة ما اورده
في كتاب المصابيح فهذا الحديث لو كان من الصحاح او من الحسان او من الاحاد الغريبة
لكان موردا له كما ذكره في صدر كتاب المصابيح بل انما تركه لانه اما موضوع او منكر
كما ذكرنا ايضا قال الخامس الى اخره اقول هذا البحث ظاهر غني
عن الشرح والمراد من المطاعن ما نقل في حق ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين ومحاملها ... ولانها مذكورة في كتاب نهاية العقول
من اراد الاطلاع عليها فليطالعها وهذا اخر شرح كتاب
الطوالع وقد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب حامدا لله
ومصليا على رسوله على يد اضعف الخلائق [illegible]
بعفو ربه محمد بن عيسى المقري
الاقسرائي ... رحمه
الله الاحد ولطف
يوم
الثلاثاء قرب الظهر
وقت القيلولة سنة تسع ...
وسبحانه نعم الله امراء ... ودعا لكاتبه بالخير
وعلم

نقل من كتاب المصابيح للامام محي السنة ابي محمد الحسين بن مسعود رحمه الله عليه

عن ابن مسعود رضي الله لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي

وفي رواية لو لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من اهل

بيتي يواطي اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت

جورا وظلما عن ام سلمة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي

من عترتي من ولد فاطمة عن ابي سعيد الخدري رض قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم

بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا

من عترتي اهل بيتي فيملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يرضى

عنه ساكن السماء وساكن الارض لا تدع السماء من قطرها شيئا الا صبته

مدرارا ولا تدع الارض من نباتها شيئا الا اخرجته حتى يتمنى الاحياء الاموات

يعيش في ذلك سبع سنين او ثمان سنين او تسع سنين   صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم